АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

М. М. Смирин

НАРОДНАЯ РЕФОРМАЦИЯ ТОМАСА МЮНЦЕРА

*

ТОМАС МЮНЦЕР

с современной гравюры И. фон Зихема

АКАДЕМИЯ НАУК СОЮЗА ССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

М. М. СМИРИН

НАРОДНАЯ РЕФОРМАЦИЯ ТОМАСА МЮНЦЕРА И ВЕЛИКАЯ КРЕСТЬЯНСКАЯ ВОЙНА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва - 1947 - Ленинград

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
член-корреспондент АН СССР
С. Д. СКАЗКИН

ОТ АВТОРА

Крестьянская война XVI в. в Германии принадлежит к числу важнейших событий в истории этой страны. При ином отношении немецкого бюргерства к крестьянскому восстанию и при ином его политическом уровне это событие могло стать поворотным; вся история Германии получила бы новое направление.

Маркс назвал Крестьянскую войну «самым радикальным фактом немецкой истории» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 393). Энгельс и Ленин указали на Крестьянскую войну как на первый акт европейской буржуазной революции (Ф. Энгельс, «Развитие социализма от утопии к науке», предисловие к английскому изданию; В. И. Ленин, Соч., т. XII, стр. 210—211); в отличие от последующих (в Англии XVII в. и во Франции XVIII в.) этот акт закончился поражением, отбросившим Германию назад от уровня общеевропейского развития. Победа Крестьянской войны в Германии могла бы стать началом победы буржуазной революции, которая обеспечила бы немецкому народу выдающееся место среди других европейских народов. Не удивительно поэтому, что вопросы, относящиеся к истории Крестьянской войны, к определению ее причин, общего характера и последствий, сильно занимают немецких историков и трактуются как центральные проблемы общеполитического развития Германии при переходе от средневековья к новому времени.

Не случайно интерес немецких историков к Крестьянской войне особенно обострился к началу движения за национальное и государственное объединение Германии. Первым научным исследованием Великой Крестьянской войны была работа Фердинанда Фридриха Эксле — «Очерки истории Крестьянской войны в смежных областях Швабии и Франконии», вышедшая в 1830 г. (F.-Fr. Öchsle, «Beiträge zur Geschichte

des Bauernkriegs in den schwäbisch-frankonischen Grenzlanden», Heilbronn, 1830). Предыдущие работы, в том числе написанные в годы французской буржуазной революции XVIII в., были посвящены в основном Лютеру и Мюнцеру (K. Hammerdörfer, «Geschichte der lutherischen Reformation», Bd. I, Leipzig, 1793; G.-Th. Strobel, «Leben, Schriften und Lehren von Th. Münzer», Nürnberg u. Altdorf, 1795). Эксле первый обратился к изучению тех причин Крестьянской войны, которые коренились в историческом развитии Германии; он видел их не в деятельности тех или других лиц, а в тяжелом угнетении крестьянской массы. В двадцатых годах XIX в. широко обсуждался крестьянский вопрос в Пруссии, выдвигались проекты крестьянской реформы. Общественное движение эпохи наполеоновских войн вызвало интерес к роли массовых движений в борьбе за национальное освобождение. Этот интерес естественно относился и к периоду Крестьянской войны.

Эксле больше всего занимался движением, связанным с проектами имперской реформы и Гейльброннской программой. Однако круг привлеченных и опубликованных им источников значительно шире. Большая вступительная глава, посвященная общим причинам Крестьянской войны, и многочисленные крестьянские «статьи» и жалобы, опубликованные Эксле, дали ему возможность впервые широко поставить вопрос о целях восставшего крестьянства, имевших важное государственное значение. Тем самым было положено начало научному изучению истории Крестьянской войны. Однако и выбор источников Эксле, который выражал настроения либеральных кругов, и вся его интерпретация были обусловлены стремлением показать, что причиной угнетенного положения крестьян (а следовательно и грандиозного их восстания) было только отсутствие в Германии регулярного государственного и правового начала, а также правильно функционирующих судебных органов; сами крестьяне, по мнению Эксле, это сознавали и стремились только к государственной и судебной реформе. Эксле был убежден, что путь немецкого развития лежит не через революцию «снизу», а через спасение «сверху»; и он приходил к выводу, что значение Крестьянской войны было бы неизмеримо большим, если бы она выдвинула вождей, способных предупредить революционные насилия масс политической и судебной реформой. Эксле считал, что «настоящими вождями» крестьян были авторы Гейльброннской программы и другие руководители, стремившиеся воспользоваться массовым движением для имперского переустройства.

Таким образом Эксле ограничился в разработке проблемы только теми материалами, которые казались ему достаточными, чтобы показать, что положение крестьян и общее состояние

духа народа еще в XVI в. настоятельно требовали государственной и судебной реформы. Немного позже, в 30-х и 40-х годах, историки интересовались уже главным образом революционными действиями восставших крестьян, стоявшими за ними идеями и организующими силами. Материалы, привлеченные Ранке, Бензеном и Циммерманом, показали, что в событиях Крестьянской войны были тенденции, которые вели гораздо дальше подготовки государственной реформы в духе Гейльброннской программы; речь шла о коренном перевороте всего социального и политического строя. Так был поставлен вопрос о самом характере политического кризиса в Германии эпохи реформации, о собственных целях восставших и о стоявших за ними силах; возникла задача научного объяснения всей Крестьянской войны как важнейшего пункта политической истории той эпохи. Естественно, что отношение к этой задаче определялось политическими позициями историков.

Известный идеолог прусского юнкерства Леопольд фон Ранке, концепция которого выясняется уже в первой трети его шеститомного труда «История Германии в эпоху реформации» («Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation», 2-te Aufl., Berlin, 1842), не только не считал Крестьянскую войну исторической необходимостью, но и вообще отказывался придавать ей положительное значение. В отличие от Эксле он видел здесь выступление разрушительных элементов общества, стремившихся подорвать установленный порядок и освободиться от наложенных этим порядком повинностей, используя все благоприятные обстоятельства. Массы, вступившие в крестьянские отряды, стремились, по мнению Ранке, к «свободе от всего» и потому жадно слушали проповедь Мюнцера — идеолога разрушения, который воспринял таборитское учение о мече ревнителей божьего дела. Ранке был далек от того, чтобы считать Мюнцера фантазером, увлекшим лишь отдельные экзальтированные натуры; наоборот, он утверждал, что Мюнцер приобрел и большую популярность и реальную способность поднять массы, стремившиеся устранить все те понятия и категории, на которых покоится государство, и признававшие одно «откровение», т. е. «произвол и власть народа». Ранке не делал никаких различий между течениями радикальной мысли в Крестьянской войне. К сторонникам переворота, проникнутым разрушительными идеями мюнцеровской проповеди, примыкали, по его словам, города; они составили вместе с зажиточным франконским крестьянством Гейльброннскую программу, где содержались такие идеи радикального переворота, которые появились на свет лишь гораздо позже, во время французской революции.

Показав далекие цели восставших, Ранке утверждал, что

разрушительная пропаганда имела в обществе, построенном на иерархии, хорошую почву во всех низших слоях; фактически Ранке признал таким образом антифеодальный характер народной революции. Он считал, что революция была подготовлена в Германии политическим кризисом, выражавшимся в том, что имперские власти не сумели поставить границы силам, которые были пробуждены падением авторитета духовенства и стремились сбросить все узы порядка.

Однако Ранке настаивал на том, что особой революционной ситуации, которая вытекала бы из внутреннего развития общества, в Германии не было. В каждом обществе, утверждал он, есть элементы конструктивные, поддерживающие иерархию и всю систему «порядка», а также элементы разрушительные; сдерживать последние — задача власти во всяком государстве. Нормально лишь то правительство, которое справляется с этим. Причина революции, вспыхнувшей в Германии в XVI в., заключалась, по мнению Ранке, в том, что габсбургские имперские власти не сумели перестроить империю в духе умеренной лютеровской реформации. Ранке восторгался государственным умом вождя княжеской «партии реформ» — архиепископа Майнцского Бертольда фон Геннеберга; последний выдвинул программу имперской централизации, основанную на упрочении роли крупнейших территориальных князей; это предвосхищало позднейшую прусскую политику, горячим сторонником которой был Ранке. В его труде Крестьянская война — только иллюстрация к истории борьбы за имперскую реформу.

Первую обобщающую работу, охватившую всю внутреннюю историю Крестьянской войны, дал в 1840 г. левый буржуазный демократ, впоследствии известный деятель Франкфуртского национального собрания 1848 г. и участник его самой левой группы, Вильгельм Циммерман («Geschichte des Grossen Bauernkriegs», Stuttgart, 1840). Если Эксле считал, что достаточно разработать историю отдельных эпизодов Крестьянской войны, доказывающих, по его мнению, необходимость регулярных государственных и судебных институтов, и если Ранке увидел в Крестьянской войне выступление разрушительных сил на фоне общеполитического кризиса, то Циммерман считал ее творческой, прогрессивной силой преобразования общественного и политического порядка. В центре интересов Циммермана, как и других прогрессивных деятелей того времени, было государственное объединение Германии; но он полагал, что условием всякого решения вопроса о государственном единстве было уже в эпоху реформации уничтожение феодального строя. Отсюда следовало, что Крестьянская война представляла собой борьбу за подлинное го-

сударственное единство и что принципом новой империи должна быть прежде всего свобода крестьян от феодального гнета.

В привлеченной им массе архивных актов, писем и хроник Циммерман старался выяснить конструктивные, организующие силы, которые действовали среди восставших и направляли их к демократическим целям. Особое его внимание привлек Томас Мюнцер. Циммерман старался правдиво восстановить все нити его пропаганды, выяснить его влияние на анабаптистов и на другие еретические секты, отказавшиеся под влиянием бурных событий от замкнутости и вышедшие на широкую арену. С искренним сочувствием к крестьянам Циммерман вникал во все детали их борьбы, стараясь доказать ее справедливость и огромное значение. Он стремился выяснить, как местные волнения, вызванные невыносимым гнетом, под влиянием пропаганды Мюнцера приводили к общим политическим требованиям, которые были основой необходимого уже тогда общегосударственного переустройства. Последовательность Мюнцера в сравнении с Лютером Циммерман видел в том, что лозунг свободы, провозглашенный реформацией, Мюнцер распространил на государство и на общественные отношения, превратив принципы религиозной реформы в принципы политической и социальной демократии.

Циммерман по-новому подошел, таким образом, к вопросу о связи реформационного движения с Крестьянской войной; этим методом он стремился воспользоваться для обобщающей характеристики Крестьянской войны. Известно, однако, замечание Энгельса, что книга Циммермана — только «лучшая сводка фактического материала» и что в его взглядах нехватает внутренней связи. Не понимая классового характера борьбы с феодализмом в эпоху реформации, Циммерман не заметил расслоения в лагере общественной оппозиции. Лютера и Мюнцера он оценивал только по степени их последовательности. Между Мюнцером и вдохновителем Гейльброннской программы Венделем Гиплером Циммерман не видел принципиальных разногласий, так же как между 12 статьями и «Постатейным письмом» («Artikelbrief»). По его мнению, Мюнцер мог быть автором обоих этих документов. Циммерман также не видел различия между решающими классовыми силами антифеодальной революции, которые еще не могли сформулировать своего идеала общественного строя, и теми слоями оппозиции, которые стремились использовать движение лишь для некоторых изменений в старом порядке; демократический лагерь представлялся ему единым. Поэтому он не мог постигнуть действительного исторического смысла подробно и добросовестно описанных им событий. Рассказывая о многочисленных актах предательства по отношению к крестьянству, Циммер-

ман считал, что заинтересованы в них были только отдельные лица или небольшие группы.

Он старался найти общий мотив революционных действий крестьян, желая вместе с тем доказать возможность мирного преобразования общества в демократическом духе. Подробно останавливается он на обстоятельствах, которые привели в конце марта 1525 г. к нарушению перемирия, к срыву переговоров со Швабским Союзом и к открытой войне, причем полагает, что именно господская партия нарушила мир, которого добивались восставшие. Только вопреки воле крестьян, утверждает Циммерман, демократическая революция приняла характер вооруженной борьбы и дошла до таких жестокостей, как «кровавая месть в Вайнсберге», которую он резко осуждает; именно из-за этих насилий, по его мнению, крестьяне были разбиты. Сложной борьбы по вопросам тактики, происходившей в крестьянских отрядах, Циммерман не видел; в результате многое в описанных им событиях, в том числе их внутренняя связь, осталось для него неясным.

Не понимая классового характера борьбы с феодализмом, Циммерман не смог до конца обобщить исторический опыт Крестьянской войны, понять действительный характер решающих сил антифеодальной революции и своеобразие всей обстановки. И все-таки его книга имела в свое время большое значение. На опыте Крестьянской войны он хотел доказать, что решение коренной политической проблемы Германии возможно только при освобождении крестьян от феодальных тягот и при демократизации всего общественного строя. Его работа положила начало изучению Крестьянской войны в целом.

До революции 1848 г. проблема Крестьянской войны представлялась преимущественно как политическая проблема, связанная с вопросом установления в Германии государственного единства. Социальная сторона Крестьянской войны и весь комплекс аграрных отношений занимали второстепенное место даже в работе Циммермана. Историков мало интересовали специфические особенности крестьянских движений, своеобразная связь их местных целей с общеполитической борьбой, взаимоотношения крестьян и разных слоев городского населения, зависимость тактики крестьян от их социального расслоения. Революция 1848 г. поставила на очередь все эти вопросы. В своей книге о Крестьянской войне, написанной в 1851 г., Энгельс обратил внимание на своеобразные черты экономического и социального развития Германии, которые сделали ее ареной первого акта европейской буржуазной революции и вместе с тем обусловили поражение выступивших революционных сил. Сравнив условия и результаты Крестьянской войны XVI в. с условиями и результатами революции 1848 г. в Гер-

мании и указав, что основные задачи буржуазной революции остались в этой стране нерешенными не только в XVI, но и в середине XIX в., Энгельс пришел к выводу о грядущей решающей роли крестьянского движения в борьбе организованного рабочего класса Германии.

В предисловии к своей книге Энгельс указал, что она «не претендует на то, чтобы дать новый самостоятельно-исследованный материал», что «все относящиеся к крестьянским восстаниям и Томасу Мюнцеру фактические данные заимствованы у Циммермана». Несмотря на это и на сравнительно небольшой объем, книга Энгельса «Крестьянская война в Германии» произвела резкий поворот в изучении проблемы. Энгельс впервые поставил вопрос о Крестьянской войне не как о результате чьей-то ложной или ошибочной политики, а как об историческом выступлении решающих сил антифеодальной революции, знаменовавшем начало эры ранних буржуазных революций в Европе. Энгельс указал таким образом путь научного обобщения материалов истории Крестьянской войны. Большие, принципиальные вопросы, поставленные в книге Энгельса и имеющие решающее значение для понимания не только данного события, но и всего характера общественного развития и классовых битв в XVI в., делают ее исключительно ценной. До сих пор она стоит бесконечно выше всего, что появилось в исторической литературе, посвященной истории Крестьянской войны.

Указывая на особенности обстановки конца XV и начала XVI в. в Германии, Энгельс подчеркивает вместе с тем о б щ е е значение Крестьянской войны и о б щ и й характер ее причин, связанных с влиянием городского раннекапиталистического развития на деревню, с тем, что уже на раннем этапе развития капиталистических отношений созревали основные, решающие силы буржуазной революции.

Социальные проблемы, поставленные революцией 1848 г., оказали влияние и на представителей немецкой буржуазной историографии и обусловили их интерес к истории Крестьянской войны. Вместе с тем в оценке Крестьянской войны историками второй половины XIX в. отразились различные партийные трактовки проблемы капиталистического развития Германии и проблемы пролетариата. Общей для буржуазных немецких историков этого периода является тенденция доказать, что социальное зло происходит не от самой капиталистической системы производства, а от особых условий развития капитализма в Германии, которые якобы можно было теми или иными способами изменить. Считая, что корни этих особых условий уходят в глубь истории,— к тому времени, когда выявилась решающая в жизни народа роль городов, — видней-

шие немецкие историки второй половины прошлого века видели в Крестьянской войне первое проявление порожденного этим развитием кризиса. В трактовке причин, характера и результатов Крестьянской войны они стремились показать условия своеобразного развития городского строя в Германии и их влияние на всю жизнь нации, а вместе с тем наметить актуальные политические выводы. Вот почему характер городского развития в Германии и его влияние на деревню выдвигаются на первый план в исследованиях по истории Крестьянской войны.

Одновременно с книгой Энгельса, в 1851 г., вышла книга католического историка Иоганна Эдмунда Иерга «Германия в революционный период 1522—1526 гг.» (J. E. Jörg, «Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526», Freiburg). Эта книга является попыткой дать обобщенную характеристику истории Крестьянской войны с точки зрения политической программы католиков. В основе ее лежат взгляды воинствующего католика времен реформации—Кохлея, считавшего Лютера главным виновником Крестьянской войны. Однако Иерг ставит вопрос значительно шире; он видит в Лютере не только личность, но и выразителя настроений нового общественного слоя, возникшего в городах. Желая опорочить революционное движение современного пролетариата, Иерг, модернизируя историю, переносит проблему пролетариата в XVI век. В эпоху реформации, утверждает он, партийная борьба в городах вовсе не была похожа на борьбу патрициата с общиной. В городах к тому времени уже возник, по словам Иерга, «новый класс — пролетариат», состоящий из «людей, которым нечего терять» и стремящийся поэтому разрушить все существующее. «Городскому пролетариату» пришлась по вкусу лютеровская реформация, которую Иерг рассматривает также как последствие развития городов. Суть лютеровской реформации Иерг видит в том, что она стала в руках «городского пролетариата» знаменем разрушения и свержения всякого авторитета и порядка. Иерг не верит в искренность Лютера, нападавшего на революционеров: тайно сочувствуя «революционным пролетариям», Лютер именно от них ждал осуществления своей реформации.

Иерг старается доказать, что Крестьянскую войну породило радикальное направление в городах, связанное с именем Лютера. Он привлек поэтому обширный материал, характеризующий развитие революционного и радикального реформационного движения в ряде городов. Особое внимание он уделил источникам, характеризующим связи городских оппозиционных кругов с восставшими крестьянами, в частности, переписке руководителя Швабского союза баварского канц-

лера Леонарда фон Экка. Привлеченные Иергом источники бросили свет на одну из интереснейших сторон Крестьянской войны. Многие из них были использованы Циммерманом во втором издании его книги, вышедшем в 1856 г. Однако в целом книга Иерга представляет собою шаг назад по сравнению с трудом Циммермана, в котором указано на действительное организующее значение радикально-реформационных идей в ходе событий 1524—1525 гг. Тенденциозный отказ Иерга признать за народным направлением в реформации какое-либо значение сделал для него невозможной разработку наиболее интересных материалов Крестьянской войны; достаточно указать, что из сферы изучения Крестьянской войны в Тюрингии Иерг устранил все, что так или иначе связано с именем Мюнцера. Потому же он не смог разобраться в обширных материалах о роли городов в Крестьянской войне и в политике разных слоев горожан, а тем более — оценить ее объективное значение. Весь сложный характер движения эпохи реформации чрезвычайно упрощается Иергом, окрашивается в одинаковый цвет. Совершенно очевидно, что он не мог дать сколько-нибудь удовлетворительной общей истории Крестьянской войны.

По тенденциозному мнению Иерга, в положении немецкого крестьянства не было никаких предпосылок к революции, и революционная ситуация создалась только из-за того, что капиталистическое развитие в городах подпало под влияние реформации; следовательно, чтобы удержать в пассивном состоянии разрушительные силы, порождаемые капитализмом, необходим католицизм.

Аргументировать исходный пункт Иерга (об отсутствии в положении крестьянства перед реформацией предпосылок к революции и даже к серьезному недовольству) взялся другой католический историк, писавший уже в 70-х годах XIX в., Иоганнес Янсен, автор многотомной «Истории германского народа с конца средневековья» (J. Janssen, «Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters», Freiburg). Крестьянская масса была, по мнению Янсена, свободна и жила зажиточно. Крепостное состояние, всякие повинности крестьян, барщина в усадьбе и в поле — для Янсена только формальные моменты, не влекущие материальных тягот. Отношения между землевладельцами и крестьянами были, по Янсену, патриархальными, даже идиллическими. Он ссылается на записи обычного права (Weistümer), не проверяя по другим источникам, как соблюдались их предписания в XV—XVI вв., подбирает описания крестьянских свадебных пиршеств, чтобы доказать, как сытно, весело и привольно жили крестьяне. Считая доказанным отсутствие в немецкой деревне каких бы то ни было оснований к недовольству, Янсен утверждает, что

источником социальной революции были города. Он следует в основном за Иергом, но в духе времени, сообразно с политикой католического «центра» начала 70-х годов, привносит социальную демагогию, реакционный «антикапитализм». Он заявляет, что лихоимство и ажиотаж (Grosswucher) крупных компаний порождали во всех слоях общества эпохи реформации погоню за богатством с помощью всяких нечестных средств. В верхах общества дух ажиотажа выразился в том, что князья обратились к римскому праву, стремясь порвать с патриархальными отношениями средневековой Германии; в низах этот дух приводил к погоне за легкими заработками, к недобросовестной работе, нарушавшей патриархальные традиции немецкого средневековья.

Описывая таким образом «вред капитализма», Янсен критиковал, конечно, не систему зарождавшихся капиталистических отношений, а новое состояние умов. Нормой социальных отношений стала, по его мнению, новая идеология «ажиотажа», которая вела к социальному распаду. Корень зла Янсен видел в «евангелизме», т. е. распространении идей духовной свободы на материальную жизнь. Он подчеркивал, что «евангелизм» возник еще в эпоху гусизма и что впоследствии Лютер лишь обобщил эту идеологию социального распада. Новая идеология составляла, по Янсену, суть «социальной революции». Под знаменем «евангелизма» объединился городской крестьянский и рыцарский «пролетариат», всякий «сброд», состоявший из «воров, комедиантов, дезертиров и разоренных крестьян». Отсюда вышли идеи «дележа», «равенства» и общего «переустройства снизу»; питала их, по словам Янсена, характерная для «евангелизма» «коммунистическая тенденция» — стремление низов к господству.

К этой тенденции Янсен сводит все требования восставших крестьян, не исключая и самых умеренных, даже тех, которые исходили не от самих крестьян (такова Гейльброннская программа). Однако больше всего внимание Янсена обращено на радикальнейшие памфлеты Крестьянской войны. В разделе «Социальная революция» он собрал наиболее «страшные» памфлеты, воззвания и речи того времени, чтобы доказать, что затевалась не государственная реформа и не политическое объединение, а полный социальный переворот, свержение всех «верхов» и установление господства «низов». Таким образом католические историки Иерг и Янсен, признававшие «социальный» характер Крестьянской войны, старались подчеркнуть, что задача историка — обнаружить идеи социального разрушения, порожденного развитием городов, которые руководствовались идеологией «евангелизма» и отошли поэтому от патриархальной средневековой идиллии. Исторический опыт,

по мнению Иерга и Янсена, доказывает необходимость господства католической идеологии, которая одна только способна направить капиталистическое развитие общества на путь характерных для немецкого средневековья «патриархальных» отношений. Янсен заканчивает указанием на то, что в эпоху реформации только воинственно-католический Швабский союз спас Германию от гибели.

Совершенно иную трактовку дали Крестьянской войне виднейшие либеральные историки Эбергард Готэйн и Карл Лампрехт, выступившие с работами на эту тему в 80-х гг. XIX в. Оба они рассматривали Крестьянскую войну как результат особого характера раннекапиталистического и городского развития Германии; но вместе с тем они видели свою задачу прежде всего в детальном изучении положения крестьян и всей совокупности аграрных отношений XV и XVI вв. В отличие от Янсена, крайне тенденциозно подбиравшего юридические и литературные источники, Готэйн детально изучил монастырские и другие сеньериальные архивы Юго-западной Германии, преимущественно Шварцвальда, и в ряде работ показал, как в XV и начале XVI в. ухудшалось положение крестьян и усиливалась сеньериальная реакция. Свой общий принципиальный взгляд на причины и характер Крестьянской войны Готэйн изложил в статье «Положение крестьянского сословия в конце средних веков преимущественно в Юго-западной Германии» (E. Gothein, «Die Lage des Bauernstandes am Ende des Mittelalters, vornehmlich in Südwestdeutschland», «Westdeutsche Zeitschrift», Bd. IV, 1885). Готэйн прежде всего определяет самое понятие крестьянства как общественного класса и выясняет процесс его возникновения. Крестьянство, утверждает он, — самое молодое сословие, сложившееся только в XIII—XIV вв. после того как благодаря государственной централизации, а также развитию городов и товарно-денежных отношений закончилось оформление бюргерства и рыцарства как торгового и военного сословий. Только тогда определился тот слой общества, члены которого, не попав ни в одно из обоих названных сословий или же выбыв из них, образовали наряду с ними новый класс, ставший самой производительной частью общества. Положение крестьянства оказалось вначале весьма хорошим, так как развитие центров обмена было ему выгодно, и оно процветало; но в дальнейшем общественное развитие пошло ему во вред и поставило его в положение самого низшего класса. Готэйн рассматривает причины и характер этого процесса. Дробление хозяйств не давало крестьянам окрепнуть, разоряло их, переход рыцарства на положение паразитического класса стал бичом крестьянства; кроме того на крестьянина обрушился паразитизм

церкви и духовенства; крестьян разоряли спекулянты шерстью и, наконец, общее стремление бюргеров к приобретению в деревне всевозможных рент.

Лампрехт ставил вопрос гораздо шире. Причины Крестьянской войны он связывал с проблемой всего национального развития Германии. В статье «Судьба немецкого крестьянского сословия до аграрных волнений XV и XVI вв.» (K. Lamprecht, «Das Schicksal des deutschen Bauernstandes bis zu den agrarischen Unruhen des XV—XVI Jahrh.», «Preussische Jahrbücher», 1885, Bd. LI) он утверждал, что «крупнейшая в мировой истории крестьянская революция» не могла быть порождена отдельными событиями, даже такими, как реформация. Такая революция, пишет он, могла явиться только следствием своеобразного развития Германии от средневековья к новому времени. Лампрехт считает, что решающее значение для всех народов на этом рубеже имела экономическая и социальная эволюция XIV—XVI вв., которую он характеризовал как эпоху освоения историческими народами Европы их богатств и эпоху их национальной консолидации. Своеобразие социального развития Германии проявилось, по мнению Лампрехта, уже в том, что оно вело к полной потере крестьянством публично-правового значения и низводило его в крепостное состояние, в то время как во Франции главной фигурой деревни был уже свободный виллан, а в Англии фригольдер. В указанной статье и в пятом томе своей «Deutsche Geschichte» Лампрехт стремился выяснить причины этого своеобразного развития страны, которое и привело, по его мнению, к Крестьянской войне XVI в. Он еще больше, чем Готэйн, вникал в особенности денежно-хозяйственного развития Германии и изучал его влияние на деревню.

Под влиянием Готэйна и Лампрехта в ряде специальных работ проблема аграрных отношений XV и начала XVI в. рассматривалась как предистория Крестьянской войны. Особое место здесь занимают исследования Теодора Кнаппа о вюртембергском крестьянстве.

По существу не эти историки впервые поставили Крестьянскую войну в связь с особенностями аграрного развития в эпоху ранних капиталистических отношений. Значительно раньше Ф. Энгельс выяснил основные этапы аграрного развития Германии и обратил внимание на то, что в этой стране вторичное закрепощение, связанное с ее общим экономическим развитием, началось до Крестьянской войны. Энгельс указал общие черты этого процесса. Выводы Готэйна и Лампрехта об аграрном строе и положении крестьянства в XIV—XVI вв., развитые в специальных исследованиях других историков, выяснили уже, в каких конкретных формах

ухудшалось положение крестьян и как происходило их закрепощение в условиях сеньерии (Grundherrschaft) в Юго-западной Германии (подробно об этих исследованиях см. наши статьи: «Борьба за землю в Юго-западной Германии в XV—XVI вв.» —«Историч. записки», 1938 г., № 4; «О крепостном состоянии крестьянства Германии в XV—XVI вв.» — там же, 1946 г., № 19). Эти исследования помогают лучше понять мотивы требований и общие цели восставших крестьян, а также значение реформации в их борьбе.

И все же постановка вопроса этими буржуазно-либеральными историками ограничивает возможности общего понимания Крестьянской войны. Усиление сеньериального режима в XV—XVI вв., связь сеньериальной реакции с денежно-хозяйственным развитием городов, борьбу против этого режима, оцениваемую как разрыв со всей хозяйственной и социальной системой средневековья, — все это они рассматривали как специфически немецкие явления, не связанные с общеевропейским процессом созревания предпосылок и сил буржуазной революции. Во всех экономических и социальных процессах они видели только выражение особого характера сословного и правового развития Германии. В том же духе они оценивали реформацию: она будто бы возвестила миру исконно-германские начала, которые и легли в основу правового сознания нового времени. Характеризуя всю эволюцию немецкого крестьянства и цели его борьбы в эпоху реформации, Лампрехт старался доказать, что оно восставало против «индивидуалистического» духа, характерного для раннего этапа капитализма; этому духу оно противопоставляло публично-правовые основы жизни старонемецкого «Genossenschaft».

Соответственно этому Готэйн утверждал, что недовольство крестьян вызывалось не столько ухудшением его материального положения, сколько социальным унижением. В крепостном состоянии крестьян (Leibeigenschaft) он видел только унизительную форму территориального подданства. Узурпация господами общинных прав и все другие тяготы, на которые жаловались крестьяне, усиливали, по мнению Готэйна, прежде всего социальный, а не экономический гнет. Рыцарство, связавшись с ландскнехтами, отвернулось от производительного класса, отстранив его от военных функций; бюргерство также чуждалось его; оставило его вне сферы своих забот и духовенство. Это исключение самого производительного класса из национальной жизни, говорит Готэйн, чувствуется и в XIX в., но свое начало оно ведет от предреформационной эпохи. Целью реформации и было изменить это положение.

Лампрехт, стоявший на той же точке зрения, старался обосновать ее всем ходом истории Германии. Особенность

положения этой страны с самого начала он видел в том, что поместный строй, сложившийся в эпоху Каролингов, стоял в полном противоречии к исконно-немецкой «Genossenschaft», основанной на единстве хозяйственных и политических функций. В условиях поместного строя крестьянство теряло свое публично-правовое значение. В XIV и XV веках, когда завершилось освоение почвы и стабилизировалась сельскохозяйственная культура, обозначился подъем национальной жизни. Однако в условиях Германии он совершался исключительно за счет крестьян. Упадок публично-правовой жизни, который до XIII в. был всеобщим явлением, прекратился; для крестьянства же он продолжался попрежнему, и это было особенно заметно на фоне общего национального подъема в стране.

Особенность германских условий, обративших все новое развитие против крестьян, Лампрехт видит прежде всего в том, что здесь период хозяйственного и национального подъема сопровождался полным отчуждением городской жизни от деревни. Денежно-хозяйственное развитие в городах сделалось, по его выражению, гипертрофическим. Если городской строй XII—XIII вв. отличался тенденцией к «равенству» и этим был еще близок крестьянству, то теперь, в XIV—XV вв., денежно-хозяйственное развитие приняло характер «индивидуалистического капитализма»; он выражался в деятельности монополистических компаний, построенных на крайнем эгоизме, на индивидуалистическом расчете, когда все позволено и никакие моральные законы не признаются; закон «non olet» стал руководящим принципом всего городского развития. Лампрехт подробно доказывал, что в этих условиях рецепция римского права, построенного на индивидуалистических принципах рабовладельческого общества, была вполне естественна и содействовала дальнейшему углублению процесса. Тем самым тенденция городского развития стала враждебной крестьянству, которое продолжало хранить верность «старогерманской» традиции. Бюргерство, само вышедшее из деревни, стало ее чуждаться, превратилось во враждебную ей силу, выжимавшую все ее соки и разорявшую крестьян. Все каналы денежно-хозяйственного развития закрываются теперь для деревни, прерываются все связи с городом. Крестьянам достаются одни отрицательные стороны денежно-хозяйственного развития. Городские капиталисты разоряют крестьян, проникая в сельское хозяйство. В то же время духом «индивидуалистического капитализма» стимулируется сеньериальный гнет.

Считая, таким образом, усиление сеньериального гнета и крестьянского недовольства результатами «индивидуалисти-

ческого капитализма» и одностороннего денежно-хозяйственного развития Германии, Лампрехт пытался по-своему определить характер нараставшего антагонизма в аграрных отношениях. Там, где усиление сеньериального гнета было связано с производством и преследовало хозяйственную цель, до революции не доходило; переход к барщинному хозяйству на востоке (Лампрехт, очевидно, имел в виду более позднее время) не вызвал революции. Раздражение крестьян перерастало в нее только там, где проявлялся «чистый дух сеньериального своеволия», выражавшийся в дроблении гуф, в создании несчастного сельскохозяйственного пролетариата, в переходе к натуральной ренте исключительно ради усиления поборов. Институт крепостничества того времени был, по Лампрехту, одной из основных причин возмущения крестьян.

Вслед за Готэйном Лампрехт связывал с крепостным состоянием крестьян новый вид подданства. Его происхождение Лампрехт объяснял следующим образом: дробление крестьянских участков привело к образованию слоя безземельных подданных, обложение которых могло быть только личным, а не поземельным; система личного обложения (Kopfzinsigkeit) была распространена сеньерами и на всех остальных крестьян. Это новое состояние крестьянства и все вытекавшие из него повинности и неудобства также были лишены по существу хозяйственной целесообразности.

В самом сеньериальном строе содержались уже, таким образом, предпосылки революционного взрыва; Лампрехт видел их в том, что сеньериальный нажим на крестьян лишал их национально-хозяйственных функций; за этим должно было последовать исключение их из национальной жизни вообще. Таков был для крестьян результат одностороннего, гипертрофического денежно-хозяйственного развития в городах при полном вытеснении крестьянства.

Так бюргерство выступило, пишет Лампрехт, на арену истории в борьбе против средневековья. Оно открыло двери Возрождению и реформации. Раньше, продолжает Лампрехт, в XII—XIII вв., крестьяне были главной антидворянской силой, они противостояли дворянству всей своей своеобразной культурой и традициями; теперь же, в XIV—XV вв., в эпоху борьбы дворянства и бюргерства за руководство национальной жизнью, крестьянство стояло в стороне и было только «мальчиком для битья» (Prügelknabe). Общий вывод Лампрехта сводился к тому, что крестьянин стал парией национального общества и национального развития («Der Bauer wurde der Paria der nationalen Gesellschaft und der nationalen Bildung»); в этом основная причина того, что «крупнейшая в мире крестьянская революция» произошла в Германии. Ни в одной из прочих

стран, пишет он, не было такой изоляции крестьянина как частно-правовой категории.

Причину своеобразного развития Германии в этом отношении Лампрехт видел в том, что здесь не было центральной власти, которая не допустила бы такого одностороннего денежно-хозяйственного развития и позаботилась бы о взаимном влиянии города и деревни. Если бы национальный подъем XIV—XV вв. направлялся центральной государственной властью, городской капитализм не получил бы такого индивидуалистического направления, и деревня не была бы исключена из всей публично-правовой национальной жизни.

Однако своеобразие германского развития заключалось, по мнению Лампрехта, не только в отставании от других европейских народов; именно в Германии сложились традиции публично-правовой общественной жизни. К этим истокам и стремились, по его мнению, восставшие в 1525 г. крестьяне, боровшиеся за восстановление «старонемецкого» хозяйственного устройства. То, что крестьяне так ожесточенно выступили «против новых веяний в социальной и духовных областях», хотя эти «веяния» и привели в XIV—XV вв. к общему удешевлению средств существования, говорит «о величественном характере старого немецкого сельского устройства, основанного на свободе и единстве».

Несмотря на большую важность, которую Лампрехт придавал аграрным отношениям перед Крестьянской войной, общая социальная проблема той эпохи представлялась ему как проблема своеобразного правового развития Германии. Крестьянская война интересовала его и других немецких историков, вслед за ним обратившихся к аграрной истории XIV—XVI вв., не как революция крепостных, в которой выступили решающие силы начинавшейся буржуазной революции в Европе, а как борьба крестьянства за «старонемецкую свободу», против «новых веяний», принесенных в специфических местных условиях городским развитием. Сторонники этой концепции естественно интересовались не столько массовыми революционными действиями народных низов города и деревни, сколько настроениями более зажиточных слоев деревни, которые думали в первую очередь не о свержении основ феодальной эксплоатации, а об укреплении своего сословного положения и старались заполучить подобающее «место в жизни нации». Характерно, что, по мнению Лампрехта, нельзя утверждать, будто Крестьянская война закончилась поражением восставших; по крайней мере, пишет он, поражение не отменило перехода от средневекового строя общины, основанного на принципе землевладения, к новому строю, основанному на принципе личности. Совершенно игнорируя вопрос о том,

чем стала и чьим интересам была подчинена сельская община после Крестьянской войны, Лампрехт заявлял, что «личность составляла в ней все, а землевладение — ничто» («Die Person macht in ihr Alles, der Grundbesitz — Nichts»). Этим доказывается, по Лампрехту, что «принципиальный разрыв со средневековыми хозяйственными организациями» начался в эпоху Крестьянской войны в Германии, а вовсе не в эпоху французской революции XVIII в. («...und keineswegs erst mit der französischen Revolution»).

Окончательный вывод Лампрехта таков: главное значение Крестьянской войны не в том, что на арену выступили основные силы буржуазной революции, которые в следующие века одержали победу в более передовых странах Европы, а в том, что «величайшая революция» XVI в. в Германии опередила французскую революцию XVIII в. и все дальнейшее революционное движение, направив развитие по пути либеральной политики, которая ведет к торжеству «старонемецких» принципов права, свободы и единства.

Не трудно после этого понять, почему интересная постановка Готэйном и Лампрехтом проблемы Крестьянской войны как проблемы своеобразия Германии (в особенности ее аграрной истории) породила только ряд работ локального значения по истории аграрных отношений и по отдельным вопросам Крестьянской войны, но ни одной исследовательской работы о Крестьянской войне в целом. Книга австрийского социал-демократа Э. Баумгартнера «Der grosse Bauernkrieg» является популярной компилятивной работой, не содержащей после труда Циммермана новой постановки вопроса. Виднейшие либеральные немецкие историки не смогли дать общей работы о Крестьянской войне: они не интересовались материалами о тактике восставших масс. В своих архивных изысканиях историки буржуазно-либерального направления стремились выяснить «конструктивные» идеи крестьянской верхушки и узнать, каким образом категории реформации использовались умеренными кругами крестьянства для улучшения своего сословного положения и для упрочения начал законности. Один из лучших знатоков архивов Крестьянской войны, Франц Людвиг Бауман, опубликовавший ценные сборники актов и хроник и написавший трехтомное исследование по истории Альгау, посвятил самой Крестьянской войне только два небольших исследования о 12 статьях верхнешвабских крестьян. Целью его было показать «конструктивное» понимание «божественного права» умеренной верхушкой крестьян и руководящее значение этого лозунга в Верхней Швабии. Другой крупный знаток Крестьянской войны, Вильгельм Фогт, опубликовавший ценнейшие материалы Швабского союза и местные

крестьянские жалобы, написал одно исследование о предистории Крестьянской войны, другое—о баварской политике в ту эпоху и лишь одно, совсем маленькое, — о приозерном крестьянском отряде и его вожде. Мотивами революционных действий массы восставших и их пониманием реформации немецкие либеральные историки не интересовались. Появившиеся в конце XIX и в начале XX в. работы о Мюльгаузене и тюрингенском восстании (Отто Меркса, Рихарда Иордана, Рудольфа Беммана) проникнуты стремлением опровергнуть установившееся мнение о значительном влиянии и организующей роли Мюнцера во время восстания.

Характерно, что в новейшее время за общую разработку истории Крестьянской войны взялись реакционнейшие немецкие историки. К попыткам этого порядка следует отнести и работу Арнольда Эльбена «Vorderösterreich und seine Schutzgebiete im Jahre 1524» (Stuttgart, 1889). Как видно из названия, она касается только одного района и самого раннего этапа восстания; однако проблема, выдвинутая автором, является одной из важнейших в истории Крестьянской войны: как и почему участившиеся местные волнения крестьян Юго-западной Германии переросли в большую войну? Эльбен придерживается концепции Ранке и сводит все к вопросу о том, как разрушительные силы общества получили свободу действий. Он придает особое значение тому, что Крестьянская война началась в районах, где владетелем или покровителем был Габсбургский дом. Он стремится доказать, что именно здесь были те ошибки властей, которые привели к перерастанию местных волнений (всегда возникавших на почве хозяйственных отношений) в большую Крестьянскую войну. Эти ошибки, вытекавшие, по мнению Эльбена, из великодержавной, ненациональной политики Габсбургов, были двоякого рода: во-первых, Габсбурги выступали не только против крестьян, но и против реформационного движения в городах, тем самым создавая общность интересов у восставших крестьян и у проповедников нового религиозного учения; во-вторых (и это Эльбен считает главной причиной), из-за своей династической политики Габсбурги не применяли силы в должных размерах и с достаточной решительностью. Борьба с Франциском I отвлекала КарлаV от германских дел, эрцгерцог же Фердинанд откладывал применение силы, не желая портить отношений со швейцарцами; все это объяснялось интересами габсбургской политики. Между тем крестьянское движение, объединившееся с радикальными течениями реформации, не встречало отпора и разрослось в «общенемецкое несчастие». Свою книгу Эльбен кончает следующим выводом: для «позорных деяний» крестьян нет никаких извинений, но все же большую долю вины несут Габсбурги, которые «своим

преступным легкомыслием и вероломно-пренебрежительным забвением всех немецких дел (и то и другое — следствия злополучной мировой политики Габсбургского дома) позволяли этому движению разрастись до таких размеров, что оно... стало гибельным для немецкого отечества».

Политический смысл концепции Эльбена в том, чтобы дискредитировать габсбургскую политику в Германии и оправдать подчинение Германии Пруссией.

Прусский историк Эльбен указал путь другому прусскому историку XX в. — приват-доценту Кенигсбергского университета Вильгельму Штольце, задавшемуся более широкой целью: противопоставить демократической концепции Циммермана другую общую концепцию Крестьянской войны и дать ее конкретную разработку. В 1907 г. вышла его книга «Der deutsche Bauernkrieg». Такого общего названия не встречалось в Германии со времени выхода книг Циммермана и Энгельса; это свидетельствовало, что автор хочет дать новую концепцию всей проблемы.

В предисловии Штольце откровенно указал цель своей книги. Теперь, писал он, принято считать немецкую Крестьянскую войну 1525 г. социальным движением и видеть ее движущие силы в классовых противоречиях; на самом же деле это было церковно-религиозное движение, вызванное принципами реформации и принявшее особенно бурный характер из-за остроты религиозных противоречий. Считая, что характеристика Крестьянской войны как социальной революции объясняется перенесением категорий французской революции на почву германской истории, Штольце так определил цель своей книги: «Наша история, идущая своим несравнимым путем, не обезображивалась до сих пор никакой социальной революцией. Дай бог, чтобы и впредь история не сообщала нам чего-либо подобного» («Unsere Geschichte, die einen so unvergleichlichen Verlauf nahm, ist also durch keine soziale Revolution bisher entstellt. Gott gebe, dass auch fernerhin davon die Historie nichts zu melden hat»).

Этим все сказано. Все работы Штольце представляют собой грубо тенденциозный подбор мелких фактов при полном игнорировании всего богатого материала о Крестьянской войне. Однако и с подобранными фактами он не справляется и толкует их вкривь и вкось, навязывая им совершенно произвольный смысл. Особенно бросается в глаза его попытка истолковать все известные требования крестьян как религиозные и религиозно-политические, а все выступления крестьян — как борьбу в конечном счете против церквей и «католической реакции».

Кроме указанной книги «Немецкая Крестьянская война», можно назвать еще две работы Штольце: статью «Zur Vorge-

schichte des Bauernkriegs» и книжку «Bauernkrieg und Reformation» (Leipzig, 1926).

Характеризуя положение крестьян до Крестьянской войны и проявившееся уже в XV в. их движение, Штольце развивает известные нам взгляды буржуазных историков XIX в. о «нематериальной» основе их недовольства. Но если Готэйн, Лампрехт и другие считали, что крестьяне были недовольны главным образом своим социальным положением и что результатом предыдущего исторического развития были глубокие социальные противоречия между крестьянством и другими сословиями, то Штольце настаивает, что о социальных противоречиях между крестьянами и дворянством не могло быть и речи.

Поборы и барщинные работы, на которые были жалобы во время волнений XV и начала XVI в., — не те, которых требовал Grundherr «как таковой» (als solcher); действительные сеньериальные повинности, правда, увеличивались по мере усиления дворянского паразитизма и интенсификации сельского хозяйства, причем некоторые господа вызывали ненависть крестьян к себе, но к восстаниям, по словам Штольце, это не приводило: крестьяне понимали необходимость таких повинностей и считали, что возросшие в новых политических условиях требования господ вызваны не произволом, а необходимостью. Кроме того, — пишет он в другом месте, повторяя доводы католика Янсена, — все сеньериальные поборы и работы были зафиксированы, и суд защищал крестьян от произвольного их увеличения. Что касается крепостного состояния, Штольце повторяет за Готэйном и Лампрехтом, что это был институт подданства, и за Янсеном — что повинности, связанные с этим институтом, никакого значения не имели. По Штольце, движение «Башмака» и другие крестьянские волнения перед реформацией означали, что крестьяне были орудием в чужих руках, или же, что их движение было направлено против церкви и духовенства, вызывавших моральное возмущение своим ростовщичеством. Крепостное состояние, которое в других местах принималось крестьянами как должное, вело к эксцессам на церковных землях из-за общего стремления рыцарства и «простого люда» к секуляризации, а также потому, что противоречило идеалу церкви и положению самого духовенства.

В таком же духе Штольце трактует крестьянские требования периода Крестьянской войны. Он отказывается порайонно и хронологически рассматривать ход событий и дает в основном лишь общие характеристики крестьянских требований, обстоятельств их возникновения и борьбы крестьян против замков. Тезис о том, что выступления против замков

не могут свидетельствовать о наличии социальных мотивов в крестьянском движении, Штольце пытается аргументировать тем, что, изучая положение крестьян в предшествующий период, он убедился в отсутствии социальных противоречий между крестьянами и дворянством. Кроме того он ссылается на три документа бамбергского и бильдгаузенского лагерей, где вожди удерживали крестьян от грабежей, и делает вывод, что крестьяне уважали даже собственность духовенства, а тем более — дворян. Весь обширный материал хроник и других источников о разгроме дворянских замков и о разделе имущества дворян Штольце попросту игнорирует.

Конкретно рассматривает Штольце только события в районе возникновения Крестьянской войны, именно — в землях Передней Австрии и других землях, входивших в систему ее покровительства. Вслед за Эльбеном Штольце придает исключительное значение политике Габсбургов, однако приходит к другим выводам. По его мнению фатальность этой политики заключалась не в том, что они медлили с подавлением первых вспышек волнений, а в том, что, связав свою великодержавную, «мировую» для того времени, политику с католической реакцией, с партией противников реформации, они вовлекли антицерковное и к тому же локальное крестьянское движение в сферу общей политической борьбы.

Началось, утверждает Штольце, с того, что находившиеся в состоянии обычных местных конфликтов со своими господами крестьяне земель, расположенных близ швейцарской границы, оказались в сфере влияния цвинглианской реформации. Это произошло тоже исключительно по вине Габсбургов. Крестьяне не разбирались в теологических тонкостях учений Лютера и Цвингли; под влиянием реформации они вообще отвергали все, что в политических обстоятельствах того времени казалось им непонятным. Эрцгерцог австрийский Фердинанд воспользовался этим, чтобы во всем обвинить «лютеровскую секту», заставив, таким образом, Лютера выступить против бунтовщиков, к которым причислял и Цвингли. Благодаря этому крестьяне из графства Штюллинген, находившиеся в местном конфликте с графами, «бессознательно» примкнули к цвинглианскому проповеднику Губмайеру, который превратил город Вальдсгут в центр пропаганды этой секты. Габсбурги принялись подавлять вальдсгутскую реформацию, и движение крестьянских попутчиков Губмайера тотчас вышло на широкую арену антицерковного движения во всем районе. Между тем в борьбе Вальдсгута против Габсбургов были заинтересованы швейцарские города. Так создалась благоприятная обстановка для проникновения радикального направления анабаптистов в этот район. Случайно оказавшийся там Томас Мюнцер по-

лучил возможность широко распространять свою «ядовитую пропаганду», обосновывавшую все крестьянские требования «божественным правом». Это было выгодно Губмайеру, который стремился сделать популярным руководимое им антикатолическое движение. Губмайер составил для крестьян 12 статей, придав требованиям крестьян (направленным, по мнению Штольце, в сущности против старой церкви) более общее значение, чтобы привлечь к себе побольше сторонников Штольце, таким образом, согласен с Альфредом Штерном в том, что Губмайер был автором 12 статей. При этом он упрекает Штерна в непоследовательности — в том, что Штерн признавал Крестьянскую войну социальной революцией и доказывал, что Губмайер находился под сильным влиянием Мюнцера.

Как видим, Штольце оказался вынужденным признать, что в разросшемся крестьянском движении были и нецерковные элементы; он пытался выйти из противоречия, объявив их привходящими и нехарактерными, — сами по себе они будто бы никогда не вызвали бы восстания даже в одном каком-нибудь районе; ведь никаких социальных и классовых противоречий в области аграрных отношений «не было», и крестьяне до начала религиозной борьбы «признавали» необходимость всех существовавших поборов и повинностей. Следовательно, заключал Штольце, не в аграрных отношениях и вообще не в положении крестьян причина разрастания местных движений в Крестьянскую войну; причина эта также не в реформации: расширительное толкование крестьянами реформационных тезисов не получило бы большого развития, так как «не было» социальных противоречий; все дело в «католической реакции».

Даже после того как возмущение католической политикой Габсбургов охватило весь район, подчиненный Передней Австрии, рассуждает далее Штольце, — оно прекратилось бы скоро, однако «мировая» политика Габсбургов избрала для своих целей путь католической реакции и в других районах Германии. Из-за строгого проведения Вормсского эдикта и из-за преследования проповедников нового учения в Верхней Швабии началось такое же движение, как в Передней Австрии. Весь конкретный материал, относящийся к Верхней Швабии, а также материалы по Франконии и Тюрингии, не укладывающиеся в его вздорную схему, Штольце обходит. «Нет нужды доказывать, — пишет он, — что в Верхней Швабии поднимаются только те крестьяне, которые были связаны с Габсбургами». Из этого должно следовать, что все события Крестьянской войны в Верхней Швабии — результат той же «католической реакции» Габсбургов и Швабского союза. Касаясь событий во Франконии и в Тюрингии, Штольце отводит им всего по

нескольку страниц. Он подбирает в источниках те места, где речь идет о борьбе крестьян с церковью или габсбургских преследованиях проповедников нового учения, а все остальное объявляет несущественным и раздутым уже в XIX в., когда началась социальная трактовка Крестьянской войны. На этом же основании Штольце отказывает Мюнцеру в значении даже для Тюрингии, если не считать того, что, по его словам, Мюнцер «своим оптимизмом» поверг крестьян в бедствия.

Работы Штольце, претендующие на значение поворотного пункта в изучении Крестьянской войны, действительно характерны как определенный этап в немецкой историографии данного вопроса. Никто из его предшественников не отрицал целиком социального характера Крестьянской войны и не исходил из общего абсурдного утверждения об отсутствии социальных противоречий в истории Германии. Еще никто прежде не относился так пренебрежительно к историческим источникам, втискивая подобранные факты в предвзятую схему, как Штольце. Его работы по истории Крестьянской войны свидетельствуют о глубоком упадке немецкой исторической науки и ее неспособности к решению вопросов истории народных движений, особенно немецких. Необходимо иметь в виду, что книга Штольце «Немецкая Крестьянская война» вышла в 1907 г., т. е. сразу после первой русской революции, оказавшей, как известно, сильное влияние на настроения умов в Германии. Немецкой реакции необходимо было «доказать», что Германии социальная революция чужда. Кенигсбергский историк на прусский манер выполнил этот заказ своих хозяев.

Интересно, что в книге «Крестьянская война и реформация», вышедшей в 1926 г., тенденциозность Штольце несколько иная. Попрежнему настаивая на «несоциальной» природе Крестьянской войны и на том, что в ее происхождении и развитии «католическая реакция» сыграла исключительную роль, он признает, однако, что в ходе событий выступили силы, стремившиеся придать движению революционное и социальное направление; это — «направление Карлштадта и Мюнцера», которое смешивало духовные и светские дела и воспользовалось проблемой, поставленной реформацией, чтобы привести «в полное замешательство все духовно-светское состояние империи». Штольце подчеркивает, что Мюнцер и Карлштадт имели последователей. Вопрос был, таким образом, поставлен о спасении самой реформации: удержит ли она умы на уровне лютеровских идей при строгом разделении духовной и светской сфер, при ограничении «христианской свободы» областью духа. при признании всякой светской власти, какой бы «нехристианской» она ни была? Или же вопрос, поставленный реформацией, будет решен в духе не Лютера, а Мюнцера, т. е. в духе

революционного свержения всего светского порядка и подрыва авторитета государства? Крестьянская война была, таким образом, «испытанием огнем» (Feuerprobe) для реформации. Если бы победили восставшие, это доказало бы, по словам Штольце, вред реформации. Но кровавое поражение Крестьянской войны означало победу лютеровской реформации, одержанную благодаря союзу с территориально-княжеской властью ввиду несостоятельности власти имперской.

Итак, Штольце во второй книге был вынужден фактически признать наличие социальной струи в Крестьянской войне. После Великой Октябрьской социалистической революции эхо которой прокатилось по всей Европе, затронув в немалой степени и Германию, повторять старый тезис об отсутствии в германской истории социальных противоречий и потрясений было уже невозможно. Теперь реакционный историк стремился доказать, что поражение Крестьянской войны в XVI в. утвердило в Германии победу духа лютеровской реформации; отсюда следовало, что в Германии допустим лишь умеренный радикализм в области духа в сочетании с полным признанием незыблемости авторитета любой реакционной власти. Мы уже видели, что буржуазно-либеральные немецкие историки, углублявшиеся в изучение предпосылок Крестьянской войны, не дали общего исследования по ее истории, потому что не могли привести в соответствие со своей предвзятой концепцией ими же отчасти опубликованный большой материал о массовых выступлениях и стремлениях восставшего народа. Реакционный историк Штольце взялся за эту задачу, вовсе оставив в стороне богатый материал источников. Разумеется, он также не решил ее. Однако самый факт его попытки знаменателен: немецкая реакция нового времени стремится не только опровергнуть демократическую концепцию Циммермана и революционную — Энгельса, но и дать Крестьянской войне свое истолкование, чтобы на ее примере доказать неизбежность реакционнейшего пути развития Германии.

В 1933 г., сейчас же после захвата власти в Германии фашистами, приват-доцент Марбургского университета Гюнтер Франц выпустил объемистую книгу, которая, по его словам, дает «совершенно новую» трактовку Крестьянской войны и служит историческим обоснованием гитлеровского режима. Франц объявляет трехтомный труд Циммермана простым памфлетом, причем основной его недостаток видит в том, что он был использован Энгельсом, Бебелем и другими марксистами. «Научное» и «правдивое» освещение истории Крестьянской войны стало возможно, по его заявлению, только в гитлеровской «третьей империи», где крестьянин, ставший «столпом» (Pfeiler) государственной жизни, «достиг, наконец, того

положения, которого добивался еще в 1525 г.». Это заявление показывает, что книга Гюнтера Франца была наскоро состряпана именно в 1933 г., а не явилась результатом «восьмилетнего труда», о котором он пишет в предисловии. В рецензии на эту книгу, написанной собратом Гюнтера Франца, итальянским фашистом Клааром, так и говорится: «Профессор Франц закончил ученую работу, начатую несколько лет назад. Тем не менее он свое вдохновение черпает главным образом из новой аграрной политики национал-социалистского режима в Германии».

Гюнтер Франц видоизменяет взгляды Штольце, и это обусловленно различием настроений носителей германского империализма, которому они оба служили. В 1926 г., когда писал Штольце, немецкая реакция еще не чувствовала себя готовой к решительному наступлению. Она была еще заинтересована в такой трактовке истории, которая утверждала бы политический принцип лютеровской реформации о необходимости безоговорочно покоряться всякой светской власти, независимо от степени ее совершенства. Немецкие реакционеры еще не решались утверждать, что они способны действительно удовлетворить нужды народа. Реакция стремилась внушить массам, что всякий протест должен ограничиваться только областью религии, революционные же попытки в сфере светских отношений обречены в Германии на поражение, как это доказано будто бы опытом Крестьянской войны XVI в. Не то уже было в 1933 г. Немецкая империалистическая реакция стремилась сделать весь народ орудием своей разбойничьей политики. Для этого она внушала массам, что в фашистском государстве народ получил «идеальный порядок», дальше которого итти некуда, и что во все времена немецкий народ, особенно же крестьянское сословие, боролся именно за этот «порядок». Поэтому Гюнтер Франц предупреждает, что он не собирается осуждать людей 1525 г. за их революционную тактику. Однако при всей его демагогии ему не удается скрыть враждебного отношения к восставшим крестьянам. В последней главе он заявляет, что их поражение нисколько его не волнует: ведь «сто тысяч убитых, как это бывает во время чумы и в век колонизации, оставили всем остальным больше жизненного пространства» («Die hunderttausend Toten gaben zudem, ähnlich wie in Zeiten der Pest oder im Jahrhundert der Kolonisation, den Zurückbleibenden grösseren Lebensraum»).

Внешне книга Франца отличается от сочинений Штольце своим «методом». Она охватывает все районы Крестьянской войны и касается конкретных событий. Штольце, как мы видели, отбрасывает все основные источники, Франц же, наоборот, стремится произвести впечатление, что он использует

весь материал источников и учитывает всю литературу. Однако он избрал другой способ устранения неугодных ему фактов: все события он делит на две категории и только некоторым приписывает «творческое начало», заслуживающее внимания.

Известно, что в Крестьянской войне требования восставших, выходившие за рамки правовых норм того времени, аргументировались «божественным правом». Различные слои народа вкладывали в это понятие свое, особое содержание. Изучать эти представления о «божественном праве» необходимо, выясняя характер отдельных крестьянских программ и направлений. Дело это требует кропотливого анализа источников. Общим для понятия «божественного права» во время Крестьянской войны была его антифеодальная направленность. Даже умеренные круги восставших, не стремившиеся к устранению господ и к полному свержению общественного строя, требовали «божественного права», разумея такое исправление феодальных отношений, которое не предусмотрено существующим правом. Научный анализ крестьянских программ и лежавшего в их основе понятия «божественного права» предполагает поэтому изучение конкретной истории классовой борьбы, которая и привела в обстановке общего подъема эпохи реформации к открытому восстанию крестьянства. По вполне понятным причинам этот путь исследования невыгоден фашисту Францу. Он фальсифицирует события Крестьянской войны, чтобы доказать «новый» характер крестьянских требований в 1525 г.; «новизна» же заключается, по его словам, в том, что крестьяне XVI в. предвосхитили фашистский «новый порядок». Но конкретный материал никак не укладывается в эту схему, и вот Франц по-своему толкует крестьянское требование «божественного права», жонглируя этим термином на протяжении всей книги с ловкостью клоуна.

Всю борьбу средневековых крестьян против феодального гнета Гюнтер Франц называет «борьбой за старое право» и относится к ней с презрением: она не была единой, велась за ближайшие нужды и не имела исторических перспектив. Какую бы форму ее ни взять, она, по мнению Франца, не была революцией, так как не только не утверждала новых принципов, но, наоборот, была направлена против «лучших» князей, носителей государственности, а именно Габсбургов. Особое презрение вызывает у Франца то, что за «старое право» восставали самые бедные крестьяне — голь, лишенная высоких целей; низшая масса, по его мнению, может только бунтовать. Гюнтер Франц хочет скрыть бесспорный факт: на всем протяжении средних веков особое значение борьбы крестьян против феодализма, — борьбы, которая иногда превращалась в револю-

ции крепостных, — заключалось именно в том, что она подрывала и экономические основы эксплоатации и ее политическую организацию, власть тех немецких князей, «носителей государственности», которых берет под защиту Франц. Разрушение основ феодального общества расчищало почву для более прогрессивной общественной формации. [1]

Во время Крестьянской войны наиболее революционны были требования, связанные с повседневной классовой борьбой угнетенных крестьянских масс, выдвигавших «божественное право» как лозунг революционного свержения феодализма. Гитлеровцы поручили Францу задним числом навязать Крестьянской войне свою «концепцию» борьбы за фашистский «порядок». Поэтому Франц и отвергает в истории Крестьянской войны все действительно революционные действия масс, объявляя их «борьбой за старое право», а всех настоящих вождей народа называет «бунтовщиками» и «коммунистами».

В чем же, по Францу, смысл лозунга «божественного права»? «Борьба за старое право» во время Крестьянской войны происходила будто бы во всех районах страны. Крупнейшие события Крестьянской войны, всю массу ее отрядов и их вождей, весь ее революционный размах фашистский историк объявляет лишенными «творческого начала». Исключение — только те деятели и те программы, которые выступали под лозунгом «божественного права».

Франц подчеркивает, что не всегда лозунг «божественного права» означал разрыв со «старым правом». В смысле «нового права» он понимался в XV в., особенно в движениях, связанных с «Башмаком» и «Бедным Конрадом», а затем и в 1525 г. Франц часто говорит, что для «старого права» характерны не только локальность самого движения, но и интерес к чисто местным вопросам; между тем для «божественного права» характерен интерес к общим проблемам. Однако много крестьянских требований общего и даже политического характера Франц исключает из сферы борьбы за «божественное право», потому что в них обобщены требования «старого права», — другими словами, потому, что они связаны с повседневной борьбой крестьянских масс. В других же случаях он утверждает, что крестьянские требования были «старыми», так как оставались на правовой почве. Требования крестьян Брегской долины (ноябрь 1524 г.), затрагивавшие в общей и принципиальной

[1] Попытка Франца отрицать решающую роль классовой борьбы в истории с помощью противопоставления борьбы за «старое» и «новое» право уже разоблачалась в советской литературе (см. статью члена-корр. Академии Наук СССР С. Д. Сказкина «Фальсификация Крестьянской войны 1525 г. в фашистской историографии» в сборнике «Против фашистской фальсификации истории», М., 1939).

форме основные стороны аграрных отношений, он отказывается признать «новыми»: в них нет «правового обоснования», они являются продуктом «эгоизма масс» (Selbstsucht der Massen). Революционная тактика крестьян бильдгаузенского лагеря во Франконии не относилась, по мнению Франца, к области «божественного права», потому что они не хотели доверять вождям-дворянам, отвергая призывы Геца фон Берлихингена и Флориана Гейера к умеренности. «Эти крестьяне, — возмущается Франц, — поставили свой крайний радикализм выше политического разума».

В общем все массовые выступления восставших крестьян и все их конкретные или общие требования, в которых отражались классовые интересы, фашистский историк объявляет «старыми», вредными, лишенными «творческого начала». Бороться за «новое право» могла, по его мнению, только богатая верхушка деревни (Dorfehrbarkeit), способная платить затем высокие штрафы; «именно зажиточные крестьяне, — поясняет он, — добивались такого места в политической жизни нации, которое соответствовало бы их хозяйственному положению». Из этого мы видим, что под «борьбой за новое право» Франц понимал стремление кулацкой верхушки деревни к такому правительству, которое считало бы ее своей опорой. Именно в этом смысле следует понимать выдвинутое Францем определение целей «нового права» как «Verfassungsrechtliche Gleichberechtigung». Эта выдуманная Францем кулацкая политическая программа (ее он выдает за единственную программу 1525 г., содержавшую «творческое начало»), разумеется, не могла бы ставить целью улучшение материального положения крестьянства и вообще выражать его классовые интересы. Кулацкая верхушка уже достигла богатства, чувствовала себя достаточно обеспеченной и нуждалась только в подобающем «месте в жизни нации», т. е. хотела, по мнению Франца, правительства, которое считало бы его своей опорой.

Так Гюнтер Франц фальсифицирует всю историю Крестьянской войны, подменяя ее действительный смысл фашистскими вымыслами. В верхнешвабских событиях 1525 г., в требованиях крестьян Верхней Швабии (в том числе и в знаменитых 12 статьях) Франц видит «смесь нового и старого права». К не имеющему значения «старому праву» он относит всю массовую борьбу крестьян, все наиболее яркие события, а к борьбе за «новое право» — все проявления умеренности вождей. Заявление Ульриха Шмидта из Сульмингена о том, что крестьяне стремятся не к восстанию, а к «божественному праву», а также аналогичное заявление во введении к 12 статьям Франц комментирует как отказ от классовых интересов в пользу абстрактного равноправия.

Предательство магистратов по отношению к восставшим крестьянам — общеизвестный факт. Между тем в попытках посредничества между крестьянами и господами, предпринятых магистратом верхнешвабского города Меммингена, и в аналогичных попытках других городов Франц видит настоящую «борьбу за божественное право», так как целью посредничества было отклонить все классовые требования крестьян и свести дело к пустым формальностям. «Несчастье» заключалось в том, что хотя вожди шли на соглашения, отказывались от собственных сословных интересов «в пользу целого», масса крестьян оставалась в плену своих «мелочных» повседневных интересов и классового «эгоизма», объявляла соглашателей-вождей предателями. Францу очень нравятся аморбахские «Объяснения 12 статей», которые, как известно, превращают 12 статей в программу использования крестьянского движения в чуждых классовых интересах. В предательстве фашистский историк видит главное «творческое начало». «Это были мудрые решения, — пишет он об аморбахских «Объяснениях», — но массы еще не созрели, чтобы их понять». Массы не хотели отказаться от завоеванных ими «анархических свобод», не хотели возобновить платежи и покоряться господам. «Крестьянам хотелось всего полностью, — пишет Франц с укором, — а вождей своих они считали предателями».

В этой позиции революционных крестьян Гюнтер Франц видит их нежелание отказаться от классового «эгоизма» ради «божественного права», ее он считает причиной поражения 1525 г. Такую «ошибку» массы совершили потому, что у них не было настоящего «фюрера», который смог бы удержать их от революционных увлечений, направить их усилия на «общие цели» (т. е. на цели угнетателей и предателей) и ограничить их стремления «возможным и достижимым». Затем Гюнтер Франц перечисляет «преступления» и «ошибки» всех вождей 1525 г. Мюнцер и Губмайер — «фанатические натуры»; «теоретику» Вейгандту нехватало «тесной связи с мышлением и волей крестьян»; Гиплер избегал ссылаться на «божественное право», добиваясь только «справедливости»; Фейербахер и Ульрих Шмидт из Сульмингена — «верные» (treuherzige) вожди, потому что были против восстания и призывали к соглашению с господами, хотя и не сумели объединить всех крестьян (другими словами, не справились с революционными крестьянами); Флориан Гейер был вначале хорошим «фюрером» (Франц не жалеет похвал по его адресу), настоящим государственным деятелем, который отошел от своего дворянского сословия и обратился к «поднимающемуся слою» крестьянства он мог бы отвлечь крестьян от революционных действий и повести борьбу за «божественное право» в французском пони-

мании; но все же и он не был в конце концов «настоящей творческой, фюрерской личностью»: вместо того, чтобы отвлечь крестьян от классовых интересов, он принял программу франконского крестьянства без «отделки и усовершенствования»: «Флориан Гейер шел за эпохой вместо того, чтобы самому ее делать», — с грустью заключает Франц.

Таким образом фашист Гюнтер Франц внушал крестьянам, что их счастье только в том, чтобы сделаться слепым орудием реакционнейшего правительства.

Наконец, еще один фашистский «историк», Адольф Вааз, в статье «Великий поворот в немецкой Крестьянской войне» («Die grosse Wendung im deutschen Bauernkriege»; «Historische Zeitschrift», Bd. 158, H. 4; Bd. 159, H. I) постарался точнее указать, какие выводы должно сделать немецкое крестьянство из истории Крестьянской войны насчет своего «места в жизни нации».

В Крестьянской войне, утверждает он, речь шла о двух путях исторического развития Германии. Первый путь — объединение страны на основе народных требований («Реформация Сигизмунда», «Реформация Фридриха» и т. п.); этого добивались восставшие крестьяне и сочувствовавшие им бюргеры. Другой путь — закрепление германской раздробленности победой княжеской территориальной государственности; к этому привели разгром крестьян и подавление бюргерства. Казалось бы, говорит Вааз, при «наших симпатиях» к крестьянству и стремлениях к имперской централизации «мы должны жалеть об этом», на самом же деле это не так; победа крестьян и принципа имперского единства утвердила бы в Германии власть Габсбургов и в результате подчинила бы эту страну испанцам, — иного результата победы революции фашист Вааз не допускает. Победа князей, говорит он далее, утвердила в Германии начала «национальной» жизни и стала таким образом предпосылкой сначала бисмарковской, а затем и гитлеровской государственности. Следовательно, заключает Вааз, кровь крестьян и бюргерства необходимо было пролить для «счастья отечества».

Вааз предупреждает, что он — не против концепции Франца, он только развивает и углубляет ее. С этим нельзя не согласиться: ведь и для Гюнтера Франца важнее всего было не революционное восстание крестьян, а его кровавое подавление. И Гюнтер Франц и Адольф Вааз стремились доказать, что именно поражение крестьян предуказало последним то самое «место в жизни», которое, наконец, уделил им фашистский режим.

Еще буржуазно-либеральные историки Готэйн и Лампрехт пришли к реакционному выводу, что в восстании 1525 г. дело

шло о «месте крестьянина в жизни нации» в духе старонемецкой традиции. Мы видели, что именно этот вывод, направивший интересы немецких историков главным образом к руководящей верхушке восставших, а не к широкой крестьянско-плебейской массе, помешал созданию в Германии новой общей работы о Крестьянской войне на основании новейших публикаций источников и изучения истории аграрных отношений. Прусские, а в дальнейшем фашистские историки, не интересовавшиеся новейшими исследованиями, подхватили реакционную тенденцию старой немецкой буржуазной историографии и построили свою «концепцию», доказывая, что Крестьянская война обосновывает и оправдывает превращение немецкого крестьянина в орудие разбойничьей политики немецкого империализма.

* * *

Из этого краткого обзора видно, почему немецкая историография не смогла использовать новейшие работы и открытые после Циммермана источники и дать на их основе новое исследование Великой Крестьянской войны, которое охватило бы всю проблему в целом и показало бы ее настоящее место в истории. Энгельс и Ленин, видевшие основное значение Крестьянской войны в том, что в ней впервые выступили решающие силы европейской буржуазной революции, тем самым указали и задачи такого исследования. Предлагаемая работа, не претендующая на охват истории всей Крестьянской войны, затрагивает одну из ее центральных проблем, которую игнорировала немецкая буржуазная историография, но без решения которой нельзя правильно понять это историческое событие.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МЮНЦЕРА

ГЛАВА I

ОТХОД МЮНЦЕРА ОТ ЛЮТЕРОВСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

1520 г. является важной вехой в истории немецкой реформации. В известном смысле он может быть назван годом перелома в развитии реформационных идей. Выступления Лютера до середины этого года имели еще чрезвычайно общий характер. Правда, при внимательном изучении 95 тезисов и других произведений Лютера 1518—1519 гг. мы уже можем вскрыть в них — особенно в свете его более поздних произведений— основные черты его умеренной, бюргерской реформации. Но бесспорно правильным остается положение, высказанное Энгельсом по поводу 95 тезисов, что первые выступления Лютера, не выходя за рамки требований прежней бюргерской ереси, не исключали ни одного из более радикальных течений. Они еще представляли собою концентрированную оппозицию папской церкви, а в конечном итоге — господствовавшей политической и социальной системе. Эта оппозиция объединяла массу ересей, которые выражали «... взаимно перекрещивающиеся стремления рыцарей и горожан, крестьян и плебеев, домогавшихся для себя суверенитета князей, низшего духовенства, тайных мистических сект и ученой и сатирической литературной оппозиции»...[1] Однако, начиная с середины 1520 г., после того как опубликовано было известное произведение Лютера «К христианскому дворянству немецкой нации»,[2] характер лютеровской реформации начал уточняться, а формулировки его политической и социальной программы делались все более и более определенными. Вместе с тем больше

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 157.

[2] «D-r Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe», Bd. VI, Weimar, 1888, S. 404—469 (далее — «Luthers Werke»).

стали обнаруживаться противоречия между бюргерской реформацией Лютера и другими, примкнувшими к нему, направлениями. Неизбежным сделался отход от Лютера народной оппозиции. Отход этот, не сразу принявший характер окончательного разрыва, скоро привел к резкой борьбе двух враждебных партий. Энгельс указывает, что еще до окончательного разрыва, когда крестьяне и плебеи еще не видели в Лютере прямого врага, они «составили как и раньше особую революционно-оппозиционную партию». На фоне общего подъема общественного движения первых лет реформации движение крестьянско-плебейской революционной оппозиции сделалось «гораздо более всеобщим и глубоким, чем до Лютера», а это «должно было с необходимостью привести к резко выраженной противоположности и к открытой борьбе обеих партий».

Наиболее ярким актом этого перехода народной реформации к открытой борьбе с партией Лютера необходимо признать борьбу, разыгравшуюся в г. Цвиккау (Саксония) в 1520—1521 гг. вокруг так называемого движения «пророков», после того как в этот город прибыл в качестве священника и проповедника Томас Мюнцер.

До прибытия в Цвиккау Мюнцер считался сторонником Лютера. Первый ученый биограф Мюнцера Зейдеман считает весьма вероятным, что Мюнцер, бывший в начале 1519 г. в Лейпциге, оставался там до лета и присутствовал на диспуте с Экком.[3] В том же году Мюнцер вместе с другими приверженцами Лютера боролся с францисканцами и пользовался при этом покровительством самого Лютера. В Ютербоке Мюнцер и его соратник Франц Гюнтер по доносу францисканцев подверглись преследованиям со стороны епископа Бранденбургского. Лютер сейчас же энергично заступился за них.[4] Известно также, что в конце 1519 и в начале 1520 г. Мюнцер пользовался поддержкой Лютера; при переездах из одного города в другой, в том числе в Цвиккау, он имел рекомендательные письма Лютера.[5] В Цвиккау Мюнцер продолжал борьбу с францисканцами. До него ее вел образованный последователь Лютера, находившийся под сильным влиянием Эразма Роттердамского,— Иоганн Вильденауэр, он же Эгран. Магистрат Цвиккау, также сблизившийся с Лютером, пригласил Мюнцера в качестве временного заместителя Эграна.

Вступив в борьбу с цвиккаускими францисканцами, Мюнцер

---

[3] K. Seidemann, «Thomas Müntzer», Leipzig, 1842, S. 4—5.

[4] N. Müller, «Die Wittenberger Bewegung», Leipzig, 1911, S. 376.

[5] «Thomas Müntzers Briefwechsel, hrsg. v. Böhmer und Kirn», Leipzig u. Berlin, 1931, № 7, 8, 10 (далее —«Briefwechsel»); K. Seidemann, op. cit., S. 6 ff.; P. Wappler, «Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten», Zwickau, 1908 (далее —«Thomas Müntzer...»), S. 7.

считал, что он действует последовательно в духе учения Лютера. По указанию цвиккауского магистрата он обратился к Лютеру за советом и поддержкой. В письме от 13 июля 1520 г. Мюнцер называет его «образцом и светочем друзей божиих» (specimen et lucerna amicorum dei) и уверяет в том, что не выдвигает никаких принципов, идущих вразрез с духом учения Лютера. «Тягостные споры,— пишет Мюнцер,— предстоят мне. Я твердо надеюсь, что бог решит каждый из них при помощи твоих советов и советов всех христиан».[6]

Таким образом, Мюнцер еще считал провозглашенные им в Цвиккау принципы не чем иным, как дальнейшим развитием и объяснением общих идей реформации, *провозглашенных* Лютером. Так же смотрел на первые проповеди Мюнцера цвиккауский магистрат, который не придавал вначале принципиального значения его более радикальному тону. Этот тон мало смущал магистрат главным образом потому, что среди его членов многие, отражавшие настроения передовых слоев бюргерства, ждали от самого Лютера более смелого языка и более последовательных действий. Все же ортодоксальные последователи Лютера в магистрате скоро обратили внимание на то, что Мюнцер борется с францисканцами не только более радикальными средствами, но и с иных принципиальных позиций. Тогда они добились возвращения Эграна, который тотчас повел энергичную борьбу против Мюнцера. О едином лагере против францисканцев *уже не могло быть* и речи. Церковь св. Марии, в которой проповедывал Эгран, и церковь св. Екатерины, где проповедывал Мюнцер, сделались центрами враждующих партий, по общему мнению представлявших различные социальные группы города.

Сохранившиеся памфлеты ярко рисуют классовые противоречия, лежавшие в основе этой борьбы.

Сатира, составленная в кругу Мюнцера против Эграна, обвиняет последнего, что в лице Мюнцера он преследует того, «кто проповедует добро и право, невзирая на богатство и деньги» (Der da predigtt woll und Rechtt und süchett weder Güt noch Geltt).[7] Здесь же разоблачаются связи Эграна с богачами, от имени которых он действует и которые его поддерживают. «Ты раб полновесной монеты (der dicken Pfennig Knecht),— говорится по его адресу,— поэтому тебя оправдывают в долине. Ты также охотно сидишь среди красивых дам, склоняешь к ним внимательно свое ухо, так как они дарят тебе кружку вина.

---

[6] «Briefwechsel», № 13:
«Graviora certamina mihi restant, ego viriliter confido deum singula destinare per tua et omnium christianorum consilia».

[7] K. Seidemann. «Thomas Müntzer», Beil., 5 c.

Ты хочешь жить только среди магнатов (Du wüllst nür bèy den grossen Hansen sein)». Та же сатира утверждает, что вся проповедь Эграна вызвана богатой мздой за нее.

С другой стороны, пасквили, составленные в кругах партии Эграна, подчеркивают связи Мюнцера с подмастерьями (Die knapperey sich zu im gehalttenn);[8] его обвиняют в том, что он действовал в сообществе со своими «простыми людьми» и «бедными парнями» из церкви св. Екатерины; что дух его «витал по всем углам», проповедывал возмущение и восстание таким образом, что всюду, куда проникала поднятая им буря, «с раннего утра рубили и кололи» (ware es gehawen oder gestochen Früe von tag in der selbigen wochen).

Борьба Мюнцера против партии Лютера была, таким образом, далеко не внутрипартийной и приняла характер борьбы против чуждого социального лагеря. Со стороны партии Лютера были безуспешные попытки воздействовать на Мюнцера и вернуть его в свой лагерь. Письма Лютера к Мюнцеру до нас не дошли, но об их содержании мы узнаем из одного письма Мюнцера к Лютеру от 9 июля 1523 г. Мюнцер выражает удивление по поводу того, что Лютер заступился за «зачумленнейшего» Эграна, за ворона, которого он еще раньше, в дни испытаний, хорошо изучил.[9] «Чтобы не допускать возмущения и вражды в своем лагере,— пишет он дальше Лютеру,— ты хотел меня примирить с таким тщеславным человеком, но я остался во славу божию непоколебимою стеною». Столь же безуспешными остались попытки Иоганна Агриколы воздействовать на Мюнцера. Уже через несколько дней после возвращения Эграна в Цвиккау Агрикола обратился к Мюнцеру с письмом, в котором просил не нападать публично на Эграна.[10] Недовольный безрезультатностью своего первого обращения Агрикола написал вторично Мюнцеру в гораздо менее дружелюбном тоне,[11] осуждая его упорство и непримиримость. Он себе не представляет, чтобы Эгран, которого Агрикола лично слушал в Лейпциге во время знаменитого диспута и в Виттенберге, ничего не понимал в священном писании, как это утверждает Мюнцер. Агрикола выражает удивление по поводу крайней смелости Мюнцера и настаивает, чтобы тот согласился на третейский разбор дела, доверившись судьям независимо от того, кто они. Чувствуя невозможность поколебать Мюнцера, Агри-

---

[8] Ib., Beil. 5 b.

[9] «Briefwechsel», № 40:

«Sed quod pestilentiosissimum Egranum tuis apud me commendasti litteris, mirum in modum movebat, dum firmiter in dies expertus presciveram hunc corvum...».

[10] Ib., № 15.

[11] Ib., № 21.

кола пытается уверить его, что необходимо для порядка подчиняться решению других, как бы это решение ни противоречило его убеждениям. «Мы должны подчиняться необходимости; иначе каким образом Христос предстал бы перед судом Пилата?»[12]

Подобные попытки предпринимались также цвиккауским магистратом, постановившим 16 февраля 1521 г. вызвать на заседание Мюнцера и Эграна и «приложить все усилия к достижению между ними полюбовного соглашения в спорах и распрях».[13] Однако Мюнцер отвергал всякие сделки в основных вопросах своего веропонимания. Он уже чувствовал себя не сектантом и не одиночкой, для которого все эти спорные вопросы — частное дело. Он считал себя вождем, действия которого, внушенные глубоким пониманием истины, затрагивают жизнь широких масс народа. В указанном письме к Лютеру Мюнцер отвергает обвинение в том, что волнения в Цвиккау, связанные с его именем, вызваны им, и подчеркивает, что, наоборот, это был взрыв восстания народа, поднявшегося на защиту любимого вождя. «Все, за исключением ослепленных главарей магистрата, знают, что во время волнений я находился в бане, ничего не подозревая об этом, и что если бы я не помешал, то в ближайшую ночь весь магистрат был бы перебит».[14]

В таких условиях партии Лютера — и прежде всего ее цвиккауской агентуре в лице Эграна — пришлось отказаться от попыток воздействия на Мюнцера, признать разрыв и перейти от наступления к обороне. Об этом говорит письмо Эграна к Мюнцеру от февраля 1521 г.[15] Изысканный стиль письма и попытка автора внести в него элемент тонкой и едва уловимой насмешки не могут скрыть этого факта. «То, что ты в прошлую субботу у замка[16] так хулил меня, а затем в цехе так плохо обо мне отзывался, равно как и то, что ты меня с кафедры объявил дьяволом,— все это я должен переносить с терпением. Очевидно, это внушено тебе твоим духом, которым ты так хвастаешь... Продолжай же в этом духе...». Однако не трудно заметить, что цель и смысл письма в предложении

---

[12] Ib.:
«Necessitate cogimur subesse, alioqui quid opus erat Christum Pilato sisti?»

[13] Ib., № 20, Anm. 1.

[14] «Briefwechsel», № 40:
«Quod vero mihi imputent tumultum cigneorum, sciunt omnes exceptis cecis primoribus me sub seditione in balneo fuisse, nihil suspicantem de talibus, et nisi obstitissem, nocte crastina totus senatus fuisset interfectus».

[15] Ib., № 20.

[16] Церковь св. Екатерины была соединена внутренним ходом с замком. Ib., Anm. 3.

перемирия. Эгран просит Мюнцера придерживаться «правды» и со своей стороны обещает больше не критиковать его учения. «То, что я до сих пор делал, я делал исключительно из братских побуждений, так как хотел предостеречь непонимавшего брата своего. Поскольку же он сам черпает свое понимание из духа, чего я раньше не знал, то выходит, что я ошибся. Прошу меня извинить... С моей стороны тебе больше не будет препятствий» (vor mir bleibest du ungehindert).

Характер борьбы в Цвиккау и происшедший в результате ее отход народной реформации от партии Лютера свидетельствуют о том, что партия Лютера усмотрела в проповедях Мюнцера новое, чуждое ей понимание реформации. Очевидно, что уже в Цвиккау, где Мюнцер впервые стал выступать перед революционно настроенной массой, он выдвинул новый принцип народной реформации, который противопоставлял бюргерской реформации Лютера. Именно это вызвало такое сильное волнение среди последователей Лютера и привлекло к Цвиккау всеобщее внимание; раньше, до прибытия Мюнцера, движение в народных низах, в частности среди подмастерьев-суконщиков, не только не вызывало недовольства в лагере Лютера, но, наоборот, рассматривалось его последователями как удобная база для развития их пропагандистской деятельности.[17]

О том, что главным образом волновало сторонников Лютера в цвиккауском движении, можно узнать не только из их реакции на борьбу Мюнцера и Эграна, но и из их высказываний по поводу цвиккауских «пророков». В самом конце 1521 г. наиболее видные представители последних — Николай Шторх, Марк Штюбнер и Келлер (Cellarius)— прибыли в Виттенберг. Известно, что в это время Лютер еще скрывался от последствий Вормсского эдикта в Вартбурге. Познакомившись с проповедью «пророков», Меланхтон послал очень взволнованное письмо к самому курфюрсту Фридриху с просьбой срочно вернуть Лютера в Виттенберг. «Не легко высказать,— пишет Меланхтон,— отчего я прихожу в такое волнение. Важные соображения привели меня к убеждению, что нельзя их игнорировать, ибо их дух обнаруживает много таких аргументов, судить о которых никому не легко будет, кроме Мартина».[18] Одновременно Меланхтон и Амсдорф объясняли советнику курфюрста Спалатину причины, заставившие их обратиться непосредственно к курфюрсту. Они подчеркивали наряду с мотивами, касав-

[17] P. Wappler, «Thomas Müntzer...», S. 7.

[18] «Corpus Reformatorum», т. I, 1834, № 170:

«Quibus ego quomodo commovear, no facile dixerim. Magnis rationibus adducor certe, ut contemni eos nolim. Nam esse in eis spiritus quosdam multis argumentis adparet, sed de quibus iudicare praeter Martinum nemo facile possit».

шимися самого виттенбергского движения, что новизна постановки ряда вопросов, связанных с толкованием священного писания, застала их врасплох. Амсдорф писал: «Филипп просил меня тоже написать об этом (курфюрсту), но я отказался — не потому, что боялся, а потому, что мой ум недостаточен, чтобы охватить все и судить об этом».[19] Оба настаивали на возвращении Лютера для опровержения новых точек зрения. Лютер не отказался, как известно, принять предложенный бой и в письмах к курфюрсту сам доказывал необходимость своего возвращения в Виттенберг. Эти и другие его письма от начала 1522 г. показывают, что именно теперь он считал нужным уточнить свои принципы, чтобы отделить их от нового направления реформации. Эта работа представлялась ему теперь весьма серьезной и трудной.[20] Его известный памфлет «Верный призыв ко всем христианам остерегаться мятежа и возмущения», написанный вскоре после возвращения из Вартбурга, также направлен против новых принципов реформации, выдвигавшихся шторхианцами из Цвиккау и другими левыми группами.[21]

Таким образом в конце 1521 г. и в начале 1522 г. Лютер и его ближайшие сторонники видели опасность формирования новой, враждебной им народной партии, по-своему понимающей реформацию, что придает ей известное единство. В этой связи решающее значение придавалось личности и деятельности Мюнцера. Остановимся прежде всего на деятельности Мюнцера в Цвиккау среди местных «пророков». Секту анабаптистов-шторхианцев Энгельс рассматривает как одну из «...продолжавших еще существовать во многих местностях экстатических хилиастических сект...», которые были характерны для средних веков и обыкновенно выражали свою оппозицию «...во временном смирении и уединении...»[22] В период реформации и общего подъема общественного движения оппозиция анабаптистов-шторхианцев сделалась, по мнению Энгельса, более открытой и настойчивой, и вскоре они пришли в столкновение с цвиккауским магистратом. Мюнцер, заставший их в таком положении более активной оппозиции, стал на их сторону. О взаимном влиянии доктрин Мюнцера и шторхианцев Энгельс замечает, что «Мюнцер никогда не примыкал к ним безусловно, скорее сам подчинив их своему влиянию». Более точное представление о взглядах Энгельса на

---

[19] Ib., № 171 и прим.

[20] См. письма Лютера к Меланхтону от 13 января 1522 г., к Спалатину от 17 января 1522 г., к курфюрсту Фридриху от 7 марта 1522 г. и др.

[21] «Luthers Werke», Bd. VIII, S. 676 f f.

[22] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 136.

этот вопрос мы получим из его общей оценки, данной, с одной стороны, Мюнцеру, а с другой,— средневековым сектам и ересям, к которым он причисляет, как мы видели, и шторхианцев до их сотрудничества с Мюнцером. Оставив в стороне ересь вальденсов как реакционную по форме и содержанию, Энгельс указывает, что отличие крестьянско-плебейской ереси, связанной почти всегда с восстанием, от ереси городов знаменует собою развитие великой противоположности между бюргерской и крестьянско-плебейской оппозицией. Уже в XIV—XV вв., крестьянско-плебейская ересь, по мнению Энгельса, выступает совершенно самостоятельно рядом с бюргерской и развивается в резко обособленное партийное воззрение. Воззрение это характеризуется Энгельсом как стремление к восстановлению равенства, существовавшего в ранней христианской общине, и признание этого равенства в качестве нормы для гражданского мира. Сектанты доходили отчасти до идей имущественного равенства, которое они выводили из раннехристианского принципа равенства сынов божьих. Как видим, Энгельс считает, что идейное содержание крестьянско-плебейской ереси XIV—XV вв. чрезвычайно ограничено рамками средневековой идеологии. От идей равенства, характерных для народных масс нового времени, эта идея отличается главным образом тем, что она выдвигалась не как потребность реальной общественной группы и вообще не как положительный принцип общественного порядка, а как принцип отрицательного равенства всех людей перед богом. Более полную характеристику этому виду «равенства» Энгельс дает в «Анти-Дюринге»:

«Представление о том, что все люди, как люди, имеют между собою нечто общее и, насколько простирается это общее, равны также между собой,— это представление, разумеется, очень старо. Но от этого представления совершенно отлично современное требование равенства, которое... из равенства людей, как таковых, выводит право на равное социальное и политическое значение всех людей... или всех членов данного общества».[23]

Далее Энгельс рассматривает представления о равенстве в различные эпохи. О раннем христианстве он говорит, что оно «...знало только о д н о равенство для всех людей, а именно, равную греховность, унаследованную от прародителей. Наряду с этим оно, в лучшем случае, признавало еще равенство избранных... Следы общности имуществ... объясняются скорее необходимостью сплоченной жизни для людей гонимых, чем дей-

[23] Ф. Энгельс, «Анти-Дюринг», Госполитиздат, 1938, стр. 85.

ствительными представлениями о равенстве».[24] Эти положения Энгельса о раннехристианском идеале «равенства» должны лежать в основе правильного понимания средневекового сектантского равенства, основывавшегося на идеале раннего христианства. Социальные взгляды таборитов не составляли существенного исключения. «У таборитов,— пишет Энгельс,— уже существовала своего рода хилиастическая общность имущества, однако лишь в качестве чисто военной меры».

Совершенно иную оценку Энгельс дает Мюнцеру. Правда, и Мюнцер не свободен от хилиастических мечтаний раннего христианства; однако у него Энгельс находит впервые «предвосхищение последующей истории» и новое обоснование коммунистических намеков, содержавшихся в его учении. «У Мюнцера,— пишет Энгельс,— эти коммунистические намеки впервые становятся выражением потребностей реальной общественной группы; у него впервые они формулируются с известной определенностью; начиная с него, мы встречаем их снова во всяком большом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 131).

Эта оценка Энгельса не оставляет сомнения насчет его взглядов на отношение Мюнцера к цвиккауским «пророкам» а также исчерпывающим образом объясняет, почему сектантские движения, вначале не вызывавшие в лютеровском лагере никаких опасений, сделались с 1521 г. настоящим бичом лютеран. Покуда дело не выходило за узкие рамки сектантских учений, лютеране могли их рассматривать как часть тех сил, которые действуют в их пользу; поскольку же секганты получили собственного вождя, давшего им новое, более близкое им понимание самой реформации, отношение лютеран к сектантству должно было неизбежно измениться.

Характерно, что современники обратили внимание на роль цвиккауских «пророков» лишь от момента начала их общения с Мюнцером и в связи с его деятельностью. Один из хронистов, правда, выдвигает на первый план в левореформационном движении Шторха; это хронист города Гоф (где жил Шторх в 1524 г.) Энох Видман, приписывающий Шторху основную роль не только в формировании взглядов Мюнцера и Карлштадта и не только во всем движении анабаптистов, но и во всей Крестьянской войне.[25] Преувеличенное представление о Шторхе объясняется здесь тем, что Видман интересовался

[24] Ib., стр. 86.

[25] «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Bd. XVI, S. 121: «Der Wiedertäufer Nicolaus Storch und seine Anhänger in Hof. Aus Enoch Widmanns handschriftlicher Chronik der Stadt Hof mitgeteilt von Christian Meyer».

прежде всего лицом, которое явилось источником волнений в самом Гофе. Гофский хронист знает о Шторхе что-либо достоверное лишь с момента, когда тот покинул Цвиккау. О более ранней его деятельности Видман дает лишь весьма общие сведения. Сообщая, что Шторх выдавал себя за человека светского и к тому же неграмотного, хронист называет это ложью и утверждает, что Шторх, наоборот, обладал блестящими познаниями в священном писании и мог точно цитировать любую главу Ветхого и Нового заветов. Он указывает, что о Шторхе благодаря его манере скрывать свои знания стали говорить, будто он беглый монах. Учение Шторха хронист характеризует следующим образом: «Дьявол обратил ему во вред дорогое слово божие, которое со всей ясностью истолковано Лютером, фантастическими и обманчивыми снами и видениями довел его до того, что он стал выступать против проповеди истинного слова божия, хвалился тайным откровением и т. п.».[26] В какой же мере в этом новом толковании слова божия, направленном против лютеровского его понимания в духе «внешнего слова», содержалось влияние Мюнцера и в какой мере Шторх оставался самостоятельным мыслителем, Видман знать не мог. О более ранней деятельности Шторха он знает лишь то, что он «родом из Цвиккау и по своей профессии был суконщиком-подмастерьем».

Более обстоятельные сведения об учении и деятельности цвиккауских «пророков» сообщает близкий друг Меланхтона, консервативный гуманист, филолог и историк Иоахим Камерарий в книге «Жизнь Меланхтона».[27] Непосредственные сведения Камерария, как видно из книги, относятся к самому концу 1521 г. Шторха он характеризует как человека, который повсюду бродит и «завоевал многих из невежественного народа своими фальшивыми, пагубными взглядами».[28] О личности Шторха Камерарий знает также лишь то, что он выдавал себя за человека, несведущего в науках.[29] Необходимо, однако, обратить внимание на то, что, по словам Камерария, главная, руководящая роль принадлежала в секте не Шторху, а другому — Марку.[30] Ему он приписывает наиболее сложные формулы основ учения цвиккауских «пророков», а также роль организатора в практической пропагандистской работе секты. О руко-

---

[26] Ib., S. 120.

[27] J. Camerarius, «Vita Philippi Melanchtonis». Leipzig, 1723, § 14—15 (далее: «Vita...»).

[28] Ib., S. 44.

[29] Ib., S. 46:
«Ciconia iste se imperitum literarum esse penitus simulat...»

[30] Ib.;
«In quibus unus erat Marcus nomine praecipuus».

водящей роли этого лица пишет и Меланхтон. В приведенном его письме к курфюрсту Фридриху по поводу прибытия в Виттенберг цвиккауских «пророков» Меланхтон пишет о трех главных виновниках движения, из которых «двое — шерстоткачи, невежественные в писании, третий же в писании образован (duo lanifices, literarum rudes, literatus tertius est)». О том, кого он имеет в виду под этим образованным «виновником движения», мы узнаем из общей сводки писем Меланхтона о цвиккауских «пророках», составленной Спалатином 1 января 1522 г.[31] Там приводятся слова Меланхтона о Марке Томасе: «Я убедился, что он хорошо понимает смысл писания в основных и важнейших вопросах веры». О впечатлении, произведенном образованностью этого человека на Меланхтона, мы можем судить по письму виттенбергского студента Ульсценния, где говорится о декабрьских волнениях в этом городе: «Кроме того прибыл к нам какой-то человек, всесторонне одаренный и настолько искусный в священном писании, что сам Меланхтон не мог с ним справиться».[32] Из альбома Виттенбергского университета, изданного Ферстеманом, видно, что Марк Томас (он же Штюбнер из Эльстерберга) с 26 мая 1518 г. был студентом Виттенбергского университета. Из сводки писем Меланхтона мы узнаем, что последний знал Штюбнера еще в первой половине 1521 г. и тогда уже вступал с ним в теологические споры, так как обнаружил в нем намерение порвать с лютеранским учением, которого он до тех пор придерживался. Камерарий также сообщает, что Штюбнер был студентом Виттенбергского университета (discipulus scholae wittenbergensis), и указывает, что он оставил академические занятия после того как связался с анабаптистами, так как «по их законам» богу требуется не книжное знание, а непосредственное общение с ним.[33]

Из указанных источников видно, таким образом, что тот, кого Меланхтон и Камерарий считали главным лицом среди цвиккауских «пророков», находился раньше в лагере лютеран, с которыми порвал около мая 1521 г. В этой связи приобретает большое значение факт, о котором свидетельствует сохранившееся письмо Мюнцера к Штюбнеру от середины июня 1521 г., а именно то, что Штюбнер давно уже находился под сильным влиянием Мюнцера. Письмо адресовано в Эльстерберг — родной город Штюбнера. Тон и характер письма не оставляют никаких сомнений в том, что Мюнцер считал Штюбнера своим близким другом и единомышленником. Мюнцер настаивает,

---

[31] «Corpus Reformatorum», t. I, № 182.

[32] № Müller. «Die Wittenberger Bewegung». S. 135:
«Adcessit nos praeterea vir quidam plurimi spiritus adeoque scripturae sacrae exercitatissimus, ut vel Melanchton ei sufficere nequeat».

[33] J. Camerarius. op. cit., S. 46—47.

чтобы Штюбнер спешно уладил все свои дела и прибыл к нему в ближайшие дни. В то время Мюнцер находился на пути в Прагу и приглашал Штюбнера следовать за ним. «Нельзя больше откладывать наше дело,— писал Мюнцер;—...я много раз повторяю тебе об этом, чтобы сатана не воспрепятствовал пути нашему».[34] В том же письме Мюнцер выражает удивление, что «Николай (Штёрх) ничего не написал и не вернулся».[35] Мы видим, таким образом, что прежде, чем Штюбнер порвал с учением Лютера, он подвергся сильному влиянию Мюнцера, с которым был тесно связан, а помимо того — что нити руководства пропагандой и другой деятельностью цвиккауских «пророков» находились в руках Мюнцера. И если Камерарий описывает учение цвиккауских «пророков» главным образом по высказываниям Штюбнера, то из этого следует, что, во-первых, его рассказ в основном отражал характер этого движения, развивавшегося уже под влиянием Мюнцера, а во-вторых, что именно это обстоятельство вызывало тревогу среди последователей Лютера.

Здесь, однако, необходимо выяснить, почему в таком случае Камерарий не упоминает ни разу Мюнцера. Недоумение по этому поводу возрастет еще больше, если мы вспомним, что Камерарий хорошо знал о Мюнцере по крайней мере в то время, когда писал книгу о Меланхтоне. Он был близким другом Меланхтона и находился с ним в регулярной переписке. Меланхтон посвящал друга во все свои планы и неоднократно сообщал ему свои соображения о Мюнцере и его роли в революционном движении в Германии и в распространении идей общественного переворота.[36] Отдельные пункты из учения «пророков», которые приводит Камерарий, например отношение к браку, выражены и аргументированы обстоятельнее у Мюнцера в письме к Меланхтону от 27 марта 1522 г. В таком случае полное умолчание Камерария о Мюнцере нельзя не признать весьма подозрительным. Для объяснения этого необходимо принять во внимание, что в приписываемой Меланхтону «Истории Томаса Мюнцера» после патетических наставлений первых шести параграфов начинается конкретный рассказ о деятельности Мюнцера с альштедтского периода, т. е. с 1523 г., и совершенно умалчивается о более ранней деятельности, которая в момент писания «Истории» была Меланхтону хорошо извест-

---

[34] «Briefwechsel», N 22:
«Non potest amplius res nostra procrastinari... multa tecum collaturus sum, ne sathanas impediat iter nostrum».

[35] Ib.:
«Miror Nicolaum nihil scripsisse, nec reversum».

[36] См., напр., «Corpus Reformatorum», т. I, № 741, 743, 744 и др.

на.[37] Очевидно, что, поскольку в более ранний период деятельности Мюнцера Меланхтон оказывал его сторонникам из Цвиккау гостеприимство и по крайней мере в 1522 г. состоял с Мюнцером в личной переписке и вступил с ним в весьма оживленные диспуты, его сторонникам было приятнее об этом не упоминать. Имеются серьезные основания полагать, что Мюнцер был в Виттенберге в начале 1522 г. и участвовал в спорах вместе со Шторхом и Штюбнером.[38] Не подлежит поэтому никакому сомнению, что и Камерарий не захотел компрометировать своего друга и выдвинул менее страшное имя Штюбнера, который, как мы уже видели, был теснее других связан с Мюнцером. Следует иметь в виду, что еще в XVII в. протестантские круги Германии старались по вполне понятным причинам не упоминать «страшного» для них имени Мюнцера.[39]

Мы видим, что в Цвиккау вокруг Мюнцера стала создаваться особая партия реформации, которая вызвала большую тревогу в лютеровском лагере. Характер этой партии и борьбы, начатой ею против последователей Лютера, оставался еще в основном теологическим. Энгельс считал, что до 1524 г. «Мюнцер все еще оставался прежде всего теологом; он все еще направлял свои удары почти исключительно против попов».[40] Однако мы увидим, что его теологическое учение носило и в этот период определенный политический характер.

Прежде чем перейти к освещению и разбору теологических взглядов Мюнцера, необходимо указать, что он требовал насильственной борьбы против врагов истинной веры в том виде, как ее понимал. В письме от середины 1521 г. к цвиккаускому проповеднику, последователю Лютера Гаузману Мюнцер указывает, что скромность и самоотречение не должны препятствовать применению силы для торжества веры, что наискромнейший раб божий — пророк Илия — не мыслил иначе, когда убивал пророков Ваала, оставив из тысячи человек только полтораста.[41] Но для Мюнцера борьба против попов была уже в этот период связана с общей революционной борьбой против властей. Анализ религиозных взглядов Мюнцера показывает, что он не видел разницы между областью религии и областью общественных отношений. Мюнцер считает «безбожным» все, что ограничено эгоистическими целями и не исходит из целей общего, которое он называет «богом». Все «без-

[37] F. Melanchthon. «Werke». Bd. I («Historie Thomae Münzers»).
[38] См. «Briefwechsel», N 43; H. Barge, «Andreas Bodenstein von Karlstadt», Bd. I, Leipzig, 1905, S. 404—405.
[39] См., напр., I. Hast, «Geschichte der Wiedertäufer von ihrem Entstehen zu Zwickau», Münster, 1836, S. 20.
[40] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 137.
[41] «Briefwechsel», № 25.

божное» должно подавляться силой всех «избранных» вопреки каким бы то ни было политическим препятствиям. В том же письме Мюнцер подчеркивает, что нельзя в одно и то же время нравиться людям и быть рабом Христа; затем он продолжает: «Я слышал, что ты хочешь нравиться не только священникам, но и магистрату и магнатам, пренебрегая толпой».[42] Дальше Мюнцер упрекает Гаузмана в пассивном отношении к выпадам Эграна и указывает, что предвидение будущего заставляет его отправиться в Чехию для продолжения своей деятельности.

Уже это письмо Мюнцера указывает, что он рассматривал в середине 1521 г. свою будущую деятельность не только как теологическую, но и как политическую. Всего девять месяцев спустя он писал Меланхтону: «Не льстите вашим князьям (Nolite adulari principibus vestris)». Но и поездка в Прагу, предпринятая им еще в 1521 г., была задумана как акт, связанный с политической оппозицией.

Чтобы правильно оценить значение поездки Мюнцера в Прагу и его полемики со сторонниками Лютера, необходимо иметь в виду, что преследования Мюнцера после Цвиккау совпадают с волной общих преследований сторонников реформации после Вормского эдикта. Друзья Мюнцера рассматривали гонения на Мюнцера после Цвиккау как часть общих гонений имперской власти против реформации. 25 июня 1521 г. Ганс Пельт, выражая Мюнцеру сочувствие, сообщает ему о преследованиях, которым подвергаются сторонники Лютера после Вормского эдикта, и о пасквиле против Лютера.[43] Известно, что сам Лютер нашел при помощи курфюрста саксонского убежище в Вартбурге. Сжигавший папскую буллу Лютер не пошел, таким образом, по пути борьбы с государственной властью. Мюнцер также имел возможность обеспеченного покровительства. В то же время он получил предложение прибыть в монастырь близ Эрфурта в качестве учителя латинской словесности; монахи обещали ему 30 флоринов жалования и спокойную жизнь.[44] Мюнцер, однако, отказался и поехал в Прагу, а в те времена это означало вызов всем официальным властям. Интересно в связи с этим отметить, что Лютер тогда же считал для себя необходимым встретиться со своими сторонниками в Чехии, но не решался на поездку, потому что она была бы воспринята как акт политической оппозиции. Лютер энергично

---

[42] Ib.:
«Audivi autem te velle non solum sacerdotibus, sed etiam senatui et magnatibus potissimum placere postposita turba».

[43] Ib., № 26.

[44] Ib., № 29:
«Expense et solarium tuum erit pondere triginta florenorum et tutius securius apud nos vivas».

старался рассеивать всякие сомнения на этот счет.[45] Зейдеман, считавший, что Мюнцер искал в Праге убежища, недоумевает, почему он предпринял эту поездку, которая не только не могла обеспечить ему убежище, но, наоборот, должна была ухудшить его положение. Зейдеман в данном случае повторяет недоумение современников из лютеровского лагеря, которые также считали, что для Мюнцера речь шла только об убежище. Однако известный тогда последователь Лютера Франц Гюнтер из Лохау был иного мнения, когда писал Мюнцеру в январе 1522 г., что, по слухам, чехи не пришли в движение, а остались на позиции евангелистов. «Тебя это заставило бежать, и, говорят, ты проживаешь в Тюрингии».[46] Гюнтер догадывается, что поездка Мюнцера в Чехию указывает на то, что дух, овладевший им, не есть спокойный дух. Он считает, что этот дух христов делал Мюнцера чрезвычайно ярым (spiritu Christi fervens).

Значение поездки Мюнцера в Прагу в момент, когда реформационное движение в Германии стало подвергаться преследованиям со стороны Габсбургов, будет гораздо яснее, если обратить внимание на положение в Чехии в первые годы немецкой реформации. Политическое положение в Чехии делалось все более и более напряженным еще со времени смерти Подебрада и воцарения в 1471 г. Владислава V (сына польского короля Казимира IV) и особенно после 1490 г., когда Владислав объединил в своих руках чешскую и венгерскую короны и сделал своей столицей город Офен в Венгрии. Олигархическая Венгрия стала оказывать сильное давление на чешские дела. После смерти Владислава, при несовершеннолетнем Людовике II, воспитанном в Венгрии и находившемся в венгерском окружении, это влияние сделалось еще более сильным и вызывало в высших классах Чехии недовольство.[47] Высшие сословия Чехии надеялись, что согласно обещанию Максимилиана I Людовик II будет избран императором и тем самым возрастет политическая роль Чехии; после же возвращения чешских делегатов из Франкфурта с известием об избрании Карла Испанского наступило общее разочарование. Вполне естественно, что отношение к Карлу V было в Чехии с самого начала недружелюбным. Положение осложнялось тем, что знать, желавшая воспользоваться отсутствием королевского авторитета в стране, порождала своими анархическими и

---

[45] См. K. Seidemann. «Thomas Müntzer», S. 19.

[46] Ib., № 30:

«Dicunt Boemos non pergere, sed stare in aliquibus evangelicis, quod maxime te fugavit, feruntque te in Turingia vitam degere».

[47] См. F. Palacky. «Gechichte v. Böhmen», Bd. V, Abt. 2, S. 387 ff.

грабительскими действиями сопротивление горожан; горожане же вызвали своими действиями против знати в 1520 г. высокий подъем крестьянского движения,[48] которого сами боялись и спасения от которого искали в сотрудничестве с королем. Но Людовик II, застигнутый войной с Турцией и не обладавший подготовленными силами ни в олигархической Венгрии, ни в пребывавшей в состоянии анархии Чехии, пошел на сближение с Габсбургами,[49] вследствие чего политическое недовольство в Чехии, охватившее все слои населения, начало принимать общий антигабсбургский характер. При этом мы видим, что и реформационное движение принимает антигабсбургский характер.

Вместе с тем в чешском реформационном движении чувствуется стремление подчеркнуть, что корней лютеранства следует искать в гусизме и что, следовательно, немецкое движение питается чешскими идеями. С энтузиазмом подхвачено было в Чехии заявление Лютера на лейпцигском диспуте: «Сами того не замечая, мы все — гуситы!» Пропаганда реформации стала распространяться в Чехии повсюду и притом в такой радикальной форме, что ее идеи начали связывать со старотаборитской моралью. Успех движения встревожил официальные власти, но они оказались бессильными ему воспрепятствовать.[50] Пришедшие в движение крестьянские массы представляли благоприятную почву для возрождения революционных традиций таборитов; они ждали иной трактовки реформации, которая шла бы дальше лютеровской. Палацкий приводит сообщение хрониста о том, что реформация разбилась на ряд течений, борьба между которыми стала принимать характер прямых столкновений.[51] Сторонники Лютера явно отставали от размаха движения. Сам Лютер боялся, что чешское движение может отразиться на характере реформационного движения в Германии.

В свете этих событий поездка Мюнцера в Прагу летом 1521 г. приобретает особое значение. Чешские хронисты сообщают, что вначале Мюнцером серьезно заинтересовались некоторые знатные лица, которые материально его поддерживали.[52] Это сообщение следует считать правильным, так как оно приводится несколькими хронистами. Само собой разумеется, интерес некоторых элементов чешской знати к Мюнцеру был временным, однако сам по себе этот факт заслуживает внимания, так как показывает, что пропаганда Мюнцера представ-

[48] Ib., S. 425 ff., 432—433.
[49] Ib., S. 434.
[50] Ib., S. 404—407.
[51] Ib., S. 440—441.
[52] Ib., S. 442.

лялась знаменем для политического недовольства и что сам Мюнцер видел в этом залог своего успеха. Следовательно, он уже тогда не ограничился сектантской деятельностью и чисто теологическими спорами. Но по существу он рассчитывал не на оппозицию верхушки, а на народные массы. Об этом свидетельствует не только его деятельность в Цвиккау до поездки, не только общий тон его «Пражского воззвания», о котором речь будет ниже, но и приведенное здесь его письмо к Гаузману, написанное между первой и второй поездками в Прагу и содержащее упрек адресату в льстивом отношении к знатным и в презрении к толпе. Приводимые Палацким отрывки из хроники Писецкого свидетельствуют, что раскол среди религиозных направлений и крупные волнения на этой почве начались в апреле 1521 г. в связи с пропагандой Мюнцера. Борьба на религиозной почве приняла такой острый характер, что хронист пишет об этом с «чувством стыда».[53] Маркс в «Хронологических выписках» четко выразил отличие мюнцеровской пропаганды в Чехии от лютеровской:

«С одной стороны, *явившийся в Прагу Томас Мюнцер пробудил к жизни заглохшее учение таборитов и хорвитов* и, таким образом, снова *всколыхнул крестьян*; с другой,— *чехи, учившиеся в Виттенберге,* распространяли здесь злосчастное (unselige) *лютеранство* и основывали идиотские «*лютеранские общины*», так что в *стране оказалось шесть сект,* враждовавших между собой и преследовавших друг друга».[54]

Мюнцер не хуже Лютера понял, какое влияние могло и должно было оказать чешское движение на Германию. В отличие от Лютера он не только не боялся этого влияния, но, наоборот, стремился к его реализации со всей энергией. Вся цель его поездки состояла в том, чтобы установить связь с начавшимся в Чехии революционным движением, дать ему широкую реформационную основу и распространить на весь мир, в первую очередь на Германию, используя Чехию как революционный центр борьбы против Габсбургов. В первом варианте «Пражского воззвания» Мюнцер определенно говорит, что Чехия будет примером для всего мира: «Бог совершит чудеса по отношению к своим избранным и особенно в этой стране. После того как здесь будет введена новая церковь этот народ станет зеркалом всего мира».[55] Еще яснее он высказывается по этому поводу во втором варианте «Воззвания». Говоря о

---

[53] Ib., S. 412:
«Dicta mensa Aprili celebrata adeo confusa et distracta, de qua pudet scribere...»

[54] «Архив Маркса и Энгельса», т. VII, 1940, стр. 211.

[55] «Briefwechsel», Anh. 6, S. 142:
«...dusz folck wirdt eyn spygel der gantczen welt seyn».

своем намерении бороться с врагами истинной веры по примеру пророка Илии (т. е. насильственно), Мюнцер продолжает: «... потому что в вашей стране наступит новая апостольская церковь, а затем — повсюду».[56] Политический и в частности антигабсбургский характер деятельности Мюнцера в Праге виден и из того, что он предупреждает всех, кто не присоединится к нему, что они попадут в руки турок. Свою программу революционной борьбы против духовенства он противопоставляет проводившейся летом 1521 г. в Чехии от имени Людовика II кампании гражданского мира и сближения с Габсбургами ради общей борьбы против турок. Этой программе турецкой кампании Мюнцер противопоставил другую, революционную программу борьбы против турок в связи с внутренней борьбой с врагами «истинной веры».

Поездка Мюнцера в Прагу намечала уже, таким образом, политическую основу революционной борьбы, хотя в то время пропаганда его имела еще теологический характер. Приведенные уже письма к Штюбнеру и Гаузману показывают, какое большое значение для будущей борьбы придавал сам Мюнцер этой поездке, которую считал неотложной. Между тем некоторые его друзья, особенно те, которые еще не поняли сущности и характера его расхождений с Лютером, недоумевали по поводу его отъезда в Чехию. 6 сентября 1521 г. Ганс Пельт пишет Мюнцеру, что, узнав о том, что последний находится в Праге, он вначале не хотел этому верить. Он просит Мюнцера объяснить, почему он поехал в Прагу и почему думает, что Христос будет действовать своим словом среди чехов. «Я считаю,— пишет Пельт Мюнцеру, — что лучшие христиане находятся здесь».[57] Он сам сообщает о неблагоприятной в некоторых местностях Германии ситуации для евангелистов в связи с борьбой князей против городов и с Вормсским эдиктом. Однако он слышал, что дворянство Марки не склонно руководствоваться «мандатом» (т. е. Вормсским эдиктом) и надеется, что и в других районах эдикт не будет проводиться (So, hope ick, werde dat ock an anderen enden tho ghaen). Это, собственно говоря, путь Лютера, укрывшегося под защитой могущественного князя. Пельт и объявляет себя горячим сторонником Лютера, но мы уже видели, что путь Мюнцера был иным.

---

[56] Ib., S. 150:
«Dann in euerm lande wirt dye neue apostoliche kyrche angehen, darnach uberall».

[57] Ib., № 28:
«Ock wu ju bedunket, wes Christus dorch syn wort im den Beemen warke, ick halde, dar betere cristen syn dan hye.

Итак, в Цвиккау Мюнцер определил свой самостоятельный путь в реформационном движении, и в связи с этим вокруг него начало формироваться особое направление, в котором сторонники Лютера усмотрели враждебную себе партию не только по теологическим взглядам, но и по той революционно-пропагандистской деятельности, к которой она переходила. Обращаясь теперь к рассмотрению теологических взглядов Мюнцера, мы увидим, что его революционно-практическая деятельность прямо вытекала из особого понимания им реформации и была с ней тесно связана.

В основе теологических взглядов Мюнцера лежит тезис, который он неоднократно подчеркивает и который сложился у него в известной степени под влиянием мистиков,— тезис о том, что отношение человеческого мира к богу есть отношение частей к целому, частного к общему. В начале первого варианта «Пражского воззвания» он упрекает ученых книжников, что они никогда не показывали проявления божественного порядка в творениях бога и не обратили внимания на то, что «целое есть единственный путь к познанию всех его частей».[58] В этом Мюнцер видел оправдание творения: оно получает положительное значение как часть целого и истинного. Для понимания этого положения необходимо привлечь мысли Мюнцера, записанные им на обороте письма от 15 июня 1521 г.: «В целом коренится источник лучшего понимания творения, потому что, когда рукотворное познается в целом, познание его так же похвально, как познание бога».[59] Однако этому положению, отражающему влияние мистиков, Мюнцер дал новую трактовку. Отношению мюнцеровской теологии к мистике XIII—XIV вв. посвящена третья глава нашей работы. Необходимо все же отметить, что ни у кого из мистиков до Мюнцера вопрос о нормах общественного поведения человека не сделался исходным пунктом учения. Для мистиков в этом вопросе характерно то место из «Немецкой теологии», где утверждается, что при жизни человек вообще не может достигнуть полного слияния с богом и необходимого, по мнению мистиков, безучастного отношения к земному миру; только после смерти может наступить это состояние, сам Христос достиг его лишь после смерти; тем более обыкновенные люди смогут достигнуть его

---

[58] Ib., Anh. 6, S. 140:
«Ich habe gar von keynem gelerten dye ordnungk gots in alle kreaturn gsatzt vornommen ym allengrinsten wortlin, unde das gantze eyn eynygher weck alle steyle [6 Theile] czu erkennen...»

[59] Ib. № 24:
«In toto exordienda est omnis scientia creaturarum, que est optima, nam est de operibus manuum suarum que eque laudabilis est sicut scientia dei, cum in toto intelligatur».

лишь в будущей жизни.[60] Для Мюнцера же приведенное его положение получило иное значение.

Обратимся прежде всего к уже указанной книге Камерария о цвиккауских «пророках». При внимательном чтении мы замечаем, что, с одной стороны, Камерарий характеризует учение «пророков» (особенно, когда речь идет о Шторхе) как сектантское учение о царстве божием, которое наступит при относительной пассивности человека и о котором бог сообщает в видениях только избранным; с другой же стороны, говоря об идеях, исходящих от Штюбнера, Камерарий приписывает «пророкам» более глубокое представление о «божественном откровении», связанное с признанием гораздо более высокой роли самого человека и содержащее положительный социально-этический принцип. Уже на основании того, что известно о Штюбнере, мы могли бы заключить, что приписываемые его влиянию идеи исходят от Мюнцера. Но есть и более прямое доказательство. Лютер пишет Спалатину из Виттенберга: «У нас здесь князь пророков Клаус Шторх... Этот человек — совершенно иных взглядов, чем Марк (Штюбнер.— *М. С.*) и Томас, и ни о чем другом не говорит, как только о крещении детей».[61] Таким образом, и Лютер проводит то же различие между Шторхом и Штюбнером, определенно указывая на мюнцеровские корни взглядов последнего. Не удивительно поэтому, что во взглядах, сложившихся у «пророков», согласно Камерарию, под влиянием Штюбнера, мы находим уже знакомые нам мюнцеровские тезисы о необходимости применения к частям меры целого. Однако тут же — и новое мюнцеровское толкование этого положения.

«Пустая доктрина» секты направлена, по словам Камерария, к изменению всего государственного строя (progrediebaturque vanitas doctrinae ad statum Reipublicae universae mutandum). Разрушительные цели вытекают из особенностей ее взгляда на мир. Дальше следует изложение этого взгляда. По мнению секты, все богатства находятся в руках злых (summa rerum esset penes malos); те, кто удовлетворяют своим частным наклонностям не в интересах общественного блага (qui suis cupiditatibus privatim servirent non commodis publicis), кто предоставляют всё наслаждениям, оставаясь во власти гордости и надменности,— остаются «чуждыми всякому благочестию, нравоучению и истине» (... a religiosa pietate studioque honestatis et virtutis alienos).[62] Основная мысль этих

[60] «Die teutsche Theologia» (прилож. к произведениям Таулера— Frankfurt a/M., 1720), cap. XXVII. Подзаголовком к этой главе служит фраза: «Indolentiam non cadere in hominem in hac vita».

[61] См. в переписке Лютера письмо его к Спалатину от 4 сентября 1522 г.

[62] J. Camerarius. «Vita...», § 14, S. 45.

положений в том, что освобождение мира от власти зла, или его «оправдание», находится в самом мире и представляет собою акт человеческого поведения в обществе, когда все личное и частное в человеке преодолевается и подчиняется общему. Камерарий указывает, что сторонники этого учения видят здесь истинное познание бога, отличающееся от ложного, чисто книжного познания. Уже здесь содержится коренное отличие мюнцеровского взгляда на «оправдание» от лютеровского. Известно, что, согласно Лютеру, акт спасения совершается богом; в этом суть лютерова учения об искупительной жертве Христа. От человека Лютер требует лишь приобщения к этой милости божией посредством веры, которую он, несмотря на ряд оговорок, сделанных в первые годы реформации, рассматривал в основном как акт церковный (т. е. требующий внешнего института) при более или менее пассивной роли самого человека.[63] Само значение, которое Лютер придает слову Библии во внешнем его виде, достаточно это подтверждает, не говоря уже о его понимании евхаристии. В учении же Штюбнера — Мюнцера, согласно Камерарию, мы видим совершенно иное представление о роли человека в акте «оправдания»: удовлетворение частных наклонностей есть зло и противно богу; исходной нормой человеческого поведения должно сделаться преобладание принципа общего и общей выгоды. При всей аскетической форме этих положений в них содрежится положительный социально-этический принцип. Все дело религиозного «оправдания» зависит от отношения отдельного человека к общему, в котором воплощено само божественное начало.

При таком значении, которое придается поведению человека, от последнего требуется не только личное служение общему, но и забота о будущем поколении. «По приговору бога настоящий род людской будет уничтожен, и на его место будет поставлен другой, одаренный невинностью, правдой и святостью. Для его основания и развития необходимы, согласно их учению, забота и тщание о будущем поколении».[64] Поэтому, говорится дальше, никто не должен жениться, если не уверен, что женщина родит ему достойных детей, желанных вечному богу и избранных для общего небесного царства. Целью бога, таким образом, является новое общество, новый «р о д ч е л о-

---

[63] Эти взгляды Лютера развиты в сочинении «Von der Freiheit eines Christenmenshen» («Luthers Werke», Bd. VII) и других произведениях.

[64] J. C a m e r a r i u s. op. cit., S. 45:

«Atque decrevisse Deum extingere istud genus et sufficere alterum innocentia iustitiaque et sanctitate praeditum. A cujus exordium atque incrementa, docebant, neccessariam esse curam et diligentiam in procreanda sobole. Et ideo neminem ducere uxorem debere...».

веческий», но осуществление этой цели рассматривается как дело людей.

Более обстоятельную аргументацию требование, касающееся брака, получает в упомянутом письме Мюнцера к Меланхтону. Письмо особенно интересно потому, что в нем размежевание с лютеровской реформацией уже ярко выражено и обосновано, и вместе с тем полемика с последователями Лютера еще не выходит за рамки спокойной дискуссии. Мюнцер подчеркивает тот же принцип, который Камерарий считает основным в учении цвиккауских «пророков»,—необходимость отказа от личных, ограниченных собственными потребностями целей, особенно при вступлении в брак священнослужителей. Но, аргументируя этот принцип, Мюнцер связывает его со своим, особым пониманием сущности реформации. Обращаясь в лице Меланхтона ко всему лютеровскому лагерю, он от всей души одобряет реформационную теологию,[65] но тут же переходит к полемике и подчеркивает, что сами принципы реформационной теологии понимаются им иначе. Он — противник идеи возможности «получения готового бога», противник принятия бога из книг. Вместо этого он требует непосредственного познания бога, которое обозначает как «пророчество» и прямой разговор с богом. «О дражайшие, ревностно трудитесь над тем, чтобы пророчествовать, иначе ваша теология не стоит и обола. Наблюдайте бога вашего близко, а не издалека, верьте охотнее в возможность говорить с богом, чем в свою готовность его воспринимать».[66] Из дальнейшего следует, что непосредственное общение с богом Мюнцер видит в отказе от удовлетворения личных страстей, в возобладании духа над телом, а главное — в активной деятельности среди народа. Мюнцер — решительный противник католического учения о «добрых делах» и папистских представлений о благодати. В этом он согласен с выступлениями Лютера против папства.[67] Он одобряет основной принцип реформационной теологии — что дело «оправдания» дано самим богом в форме, доступной человеку без сакраментальных операций особо посвященного духовенства, однако считает, что это «божественное оправдание» дается людям не в готовом виде, не воплощенным в букве Библии, но, наоборот, получает свое выражение в образе действий людей. Он осуждает

---

[65] «Briefwechsel», № 31:
«Theologiam vestram toto corde amplector...».

[66] Ib.:
«O charissimi, operam navate, ut prophetetis, alioqui theologia vestra non valebit obulum. Considerate deum vestrum e vicino et non a longe, credite libentius deum loqui quam vos paratos ad percipiendum».

[67] Ib.:
«sed quod papisticum respuitis phantasma, commendo».

последователей Лютера за то, что они не заботятся о народе после того как кончается «слово» проповеди. По мнению Мюнцера, тот, кто разбрасывает семена божьих повелений, должен следить, как они прорастают, ибо только при такой проверке он получит плоды и овладеет теми истинами, понимание которых есть твердое свидетельство не мертвого, а живого бога.[68] Уже из этих положений видно, что под непосредственным знанием бога Мюнцер понимал воздействие на народ, воспитание в нем определенных норм поведения и постоянную проверку результатов. Дальше видно, что деятельность среди народа он рассматривает как проявление присутствия бога в мире, соответствующее лютеровскому учению о воплощении бога в искупительной жертве Христа. Он не согласен с Лютером, который низводит христиан на уровень пассивных получателей божественной милости отпущения. Лютер освобождает людей от ответственности и от чистилища, считая их детьми: «Наш дражайший Мартин поступает неразумно, отказываясь от нажима на малых сих».[69] Мюнцер требует действий. «Оставьте малодушие!— пишет он сторонникам лютеровой религии «слова».— Лето уже на пороге. Не примиряйтесь с отверженными, которые нарочно запутывают дело для того, чтобы слово не проявлялось в действии с достаточной силой»(Nolite vobis conciliare reprobos, ipsi impediunt, ne virtute magna operetur verbum).

Он вторично заявляет о своем согласии с нападками Лютера на папское «оправдание», но предупреждает, что не следует отвергать идеи чистилища. «Опасно заблуждение об отрицании чистилища, остерегайтесь этого!» (Abominabilis est error de purgatorio negando, cavete). Не в духе «папских выдумок» надо представлять себе чистилище, а в том смысле, что «никто не может обрести спокойствия, пока ему не откроются семь ступеней, связанных с семью духами». Полемизируя с последователями Лютера далее, Мюнцер подчеркивает, что под чистилищем он понимает не очищение в загробной жизни, а активную деятельность человека для достижения непосредственного знания бога, для постижения божественной истины. Мы уже знаем, что для Мюнцера божественная истина заключается в социально-этическом принципе, исходящем из признания определяющего характера общего и целого для всех обусловленных им частностей и из полного подчинения отдельного человека интересам общества. Постоянное подавление личных потребностей человека, которое существенно,

---

[68] См. J. Camerarius. «Vita...», § 14.

[69] «Briefwechsel», N 31:
«Martinus noster charissimus ignoranter agit, quod parvulos non velit offendre».

принципиально отличается от аскетизма в обычном понимании благодаря содержащемуся в нем положительному социальному началу,— это постоянное самоограничение Мюнцер и считает чистилищем, идею которого отстаивает перед Лютером.

Конец письма к Меланхтону звучит как прощальное обращение к лютеровскому лагерю, от которого Мюнцер ушел окончательно и бесповоротно после того как сформулировал собственное понимание реформации: «Вы, нежные, ученые книжники, не обижайтесь! Я не могу иначе поступать!» — заявляет он, употребляя то же выражение, которым Лютер на Вормсском сейме сформулировал свой окончательный отход от папской церкви[70].

Идеи народной реформации Мюнцера получили свое выражение уже в 1520—1521 гг., т. е. задолго до Крестьянской войны. К сожалению, его проповеди в Цвиккау, вызвавшие столь большой шум вокруг его имени, до нас не дошли. Из переписки Мюнцера и его противников, о которой отчасти речь шла выше, следует, что Мюнцер в Цвиккау вел энергичную борьбу против францисканцев и лютеровского лагеря, представленного Эграном. Об основных положениях, вокруг которых шла эта сложная борьба, мы можем судить по тезисам обоих главных противников Мюнцера в Цвиккау — руководителя местных францисканцев Тибурция и Эграна. Тезисы эти дошли до нас в изложении самого Мюнцера, и это повышает их ценность как источников, когда речь идет о миросозерцании Мюнцера. Наряду с перепиской Мюнцера и материалами, относящимися к его пребыванию в Праге, они помогают уточнить отдельные стороны его концепции реформации.

Прежде всего отметим, что Тибурций и Эгран почти в одинаковых выражениях выступают против Мюнцера, утверждавшего, что Христос постоянно пребывает в нас, что страдания Христа — это наши постоянные страдания, в которых мы и должны пребывать, подавляя свои личные ограниченные цели, подражая Христу и следуя по его пути. Интересно сопоставить первый из контртезисов Тибурция с § 2 антимюнцеровских «Положений» Эграна:

Тибурций	*Эгран*
Cristus semel mortuus est, ne in nobis moriatur neque suum sacramentum nobis in consolationem sit nec suum exemplum in imitationem transformetur. In missarum offitio consequi-	χριστός non venit in mundum, ut nos passiones nostras doceret pacienter ferre et sequi sic vestigia eius, sed passus est, ut nos securissimi simus sine omni amaritudine.

[70] См. «Luthers Werke», Bd. VII, S. 838.

mur, ne paciamur in hoc [mundo].
(Христос однажды умер, чтобы не умирать в нас, чтобы его таинство не являлось для нас утешением и чтобы его пример не превратился в предмет подражания. В службе мессы мы достигаем того, чтобы ..ам не страдать в этом мире).[71]

(Христос пришел в мир не для того, чтобы научить нас терпеливо переносить наши страдания и таким образом следовать по его стопам, но он пострадал, чтобы мы были наиболее уверенными без всякого огорчения).[72]

Мы видим, что, несмотря на различный характер обоих цвиккауских противников Мюнцера, несмотря на то, что в приведенных тезисах содержатся совершенно различные взгляды на положительное решение религиозного вопроса, — Мюнцер, излагая их тезисы, выдвигает на первый план то, что их объединяет, и то, что отличает обоих противников от него, именно идею о том, что человек «оправдывается» не собственной нравственностью, а отделенной от него потусторонней силой, отношения с которой для людей принимают характер церковности и не могут быть непосредственными. Эти контртезисы с достаточной очевидностью подтверждают, что Мюнцер только нравственную деятельность человека считал единственным религиозным «оправданием». Из других контртезисов Тибурция мы видим, что Мюнцер применял при этом общую формулу «оправдания верой». Опровергая Мюнцера, Тибурций заявляет, что не верой, а делами человек достигает уверенности в своем блаженстве.[73]

Но и веру Мюнцер представлял себе как внутреннее отношение человека к постоянно пребывающему в нем Христу. Поэтому Тибурций выдвигает следующий контртезис: «Вечное блаженство не может быть названо царством пребывающей в нас веры, потому что оно само пребывает только в будущей отчизне. Здесь же мы совсем не уверены в нашем блаженстве».[74] Из этого мы видим, что Мюнцер представлял себе веру, дающую «оправдание», как внутреннюю силу человека; следовательно, он отрицал лютерово положение, что веру человек получает от потустороннего бога как милостивый дар. Для Мюнцера

[71] «Briefwechsel», № 13.
[72] Ib., Anh. 4, S. 136.
[73] Ib., № 13:
«...non debet poni in fidem, ut per eam nos certos sciamus, sed in opera, a quibus non est avertendus populus».
[74] Ib.:
«Eterna beatitudo non potest dici regnum fidei, quod intra nos est, cum ipsa sit solum in futura patria, hic sumus incertissimi de beatitudine nostra».

вера вообще есть не пассивное, созерцательное состояние, а активное начало, направленное к той же практической цели, которая составляет сущность религиозной жизни человека. Интересно по этому вопросу привести § 7 из «Положений» Эграна, где отклоняется мысль Мюнцера о возможности «опытной», т. е. деятельной, веры в мире, кроме той, которая содержится в книгах. Возражая Мюнцеру, Эгран заявляет, что о вере могут судить только книжники, притом специально посвященные (т. е. из духовенства) и не имеющие жизненного опыта; светские же люди, каким бы испытаниям они ни подвергались, не могут судить о вере.[75] Такое энергичное подчеркивание в антимюнцеровских тезисах чисто словесного, лишенного всякой связи с деятельностью, характера веры весьма показательно для понимания мюнцеровской концепции. Интересно, что в борьбе против мюнцеровского понимания веры как нормы человеческой деятельности Эгран старался использовать аргументы, выдвигавшиеся против учения Лютера о евхаристии. В этом вопросе эразмианец Эгран вопреки Лютеру отстаивал чисто символический характер церковного акта. В § 4 «Положений» Эгран приводит свой взгляд на евхаристию в ряду других аргументов против понимания «оправдания верой» как акта человеческой деятельности. Благодать и отпущение грехов, утверждает он, даются страданиями Христа, а не евхаристией, которая есть только «чистый знак, установленный в память страданий» (purum signum in memoriam passionis constitutum). Поскольку Мюнцер, говоря о деятельном характере веры, имел в виду не церковный церемониал, а практическую деятельность, этот аргумент бьет, конечно, мимо цели. Тем не менее он показывает лишний раз, что Мюнцер отвергал всякое чисто пассивное представление о вере.

Мы видим, таким образом, что известное положение реформации,— «оправдание верой»— получает у Мюнцера совсем иное освещение, ничего общего не имеющее с упрощенной в бюргерском стиле, чисто словесной лютеровской религиозностью. В борьбе против этой концепции Лютера Мюнцер иногда формулирует свои принципы выражениями, имеющими только внешнее сходство с католическими. В каком смысле отстаивал он идею «чистилища», мы уже видели. Еще чаще мы встречаем у него требование «дел», но опять-таки не в католической сакраментально-механической форме, а в смысле социально-этической деятельности человека. Отвергая, таким образом, и католическое отношение человека к богу и лютеров-

[75] Ib., Anh. 4, S. 136:
«Nulla est experientia fidei in mundo, nisi que habetur in libris. Unde nec layci nec indocti, quamvis satis temptati, possunt de fide iudicare, sed omne iuditium expectat infulatos inexpertissimos».

ское отношение любви к богу, Мюнцер выдвигает идею «страха божьего» как свойства религиозного человека, которое лежит в основе всей практической деятельности. В приведенном письме к Меланхтону Мюнцер указывает, что именно «страх божий» отличает «избранных» от «отверженных», а не «добрые дела» в католическом смысле.[76] Это значит, что «страх божий» Мюнцер понимает как необходимость собственной деятельности человека для своего «оправдания», как требование его ответственности. Поэтому Эгран, выступая в антимюнцеровских «Положениях» против требования «страха божия», указывает, что теперь, после апостолов, нет нужды, чтобы каждый обладал святым духом: заботами апостолов утверждена для этого церковь.[77] Не «страх божий» нужен, говорит Эгран, а чувство «любви» к богу.[78]

В смысле социально-этической активной религиозности Мюнцер употреблял наряду с терминами «страх божий» (timor dei) и «чистилище» (purgatoria) также термин, означающий «наказания», или «страдания» (poena). В §§ 6 и 6а эграновских «Положений» содержится протест против того, что Мюнцер связывает веру с «испытаниями» земного порядка и с нравственной деятельностью человека. Для отпущения грехов не требуется, по Эграну, никаких земных страданий и никакой нравственной деятельности. Для этого достаточно, по его мнению, лютеровское сокрушение сердца (cintritio cordis), которое бывает и у разбойников.[79] Для противников Мюнцера из лютеровского лагеря под «оправданием верой» понималось чисто пассивное, абстрактное «смирение» (и разбойник мог получать отпущение), для Мюнцера же центр тяжести религиозной жизни — в активной деятельности человека в обществе.

Божественная истина, которая должна лежать в основе всей практической деятельности человека, заключается для Мюнцера в полном преобладании принципа общего и целого над всеми частностями и частными интересами. В такой форме выражено уже начало тех мюнцеровских «коммунистических намеков», о которых говорит Энгельс.

---

[76] Ib., № 31:
«Hinc habent opera cum reprobis communia, excepto dei timore, qui eos separat ab illis.

[77] Ib., Anh. 4, S. 137:
«Soli apostoli habuerunt spiritum sanctum. Nec fuit necessarius aliis hominibus, quia ecclesia satis stabilita est per labores apostolorum».

[78] Ib., Anh. 4:
«Timor dei non debet ingeri humanis pectoribus eo, quod novum testamentum taceat eum, et perfecta charitas foris mittat timorem».

[79] Ib.:
«Remissio peccatorum fit sine omni poena. Nam sufficit contritio cordis, que etiam fit in latronibus; ... Poene non optande ... Merito igitur rejiciuntur tentationes fidei, que non sunt in mundo, et temptatio inferorum etc...».

Интересен один документ, связанный с деятельностью Мюнцера в Чехии,— подготовленные им по дороге в Прагу тезисы для диспутов.[80] Это — ряд положений, логически связанных и влекущих два главных вывода. Первый: из ограниченности человеческого рассудка следует, что истина заключается только в вере и мудрости; второй: все сущее содержится в категориях божества. Первый вывод аргументируется тем, что отношения человека к богу не могут быть отношениями любви. «Человеческая природа по собственной причине любит себя, бога же любить по собственной причине (propter semetipsum) не может». В силу необходимости требуется к а к з а к о н, чтобы «мы покорно боялись бога» (ut serviliter metuamus deum). Далее рядом силлогизмов он доказывает, что покорный страх (metus servilis) не может быть началом ни любви, ни сыновнего отношения вообще. Практически из этого следует, что идея покаяния должна быть отвергнута, так как страх не может служить началом покаяния. Таким же образом Мюнцер отвергает связанные с покаянием «добрые дела» (opera bona) как «человеческие» и ограниченные, т. е. лишенные всякого значения истины. Истина, по его утверждению, достигается не покаянием, а справедливостью. Однако человеческий интеллект, ничего не воспринимающий сверх рассудка и опыта,[81] не в состоянии усвоить эту истинную справедливость. Воля человека также не может никакими внешними моментами заставить интеллект внутренне принять истинную справедливость.[82] Так обосновывается вывод, что истинное недоступно никаким ограниченным человеческим свойствам; оно дается верой или мудростью,[83] и эта вера должна быть основана на священном писании, авторитет которого выше авторитета соборов.[84]

Не трудно видеть, что среди этих положений многие созвучны лютеровским, особенно вывод о значении веры и авторитете писания. Поэтому некоторые историки склонны считать, что тезисы Мюнцера составлены вообще в лютеранском духе и что

---

[80] Ib. Anh. 5, S. 138; K. S e i d e m a n n. «Thomas Müntzer», Beil. 15, S. 124 ff.

[81] Ib.:
«Intellectus nulli propositioni assentiri potest citra rationem aut experientiam».

[82] Ib.:
«Nec voluntas per sese intellectum eiconibus cogere potest, ut assentiatur».

[83] Ib.:
«Hic assensus fides est seu sapientia».

[84] Ib.:
«Conciliorum auctoritas est infra scripture auctoritatem».

Мюнцер приезжал в Прагу под маской сторонника Лютера;[85] в таком случае подпись Мюнцера под тезисами: «Emulus Martini apud domini» переводится не «соперник (Nebenbuhler) Мартина», а «соревнователь (Nacheiferer) Мартина». Однако невозможно представить, что Мюнцер, собиравшийся опубликовать в Праге такой яркий памфлет против книжной веры и пергаментной Библии как «Пражское воззвание», считал возможным скрываться под флагом ортодоксального лютеранства и притом в пунктах, составляющих прямую противоположность его собственным положениям, защищать которые он и приехал в Прагу. Кроме того, если приведенные положения о вере и авторитете писания понимать в лютеровском духе, невозможно объяснить последние тезисы, где проводятся характерные для Мюнцера выводы об отношении человека к обществу.

Установив логическую необходимость веры, Мюнцер продолжает: «Fides acquisita est opinio phantastica». Дальше подчеркивается широкий и притом практический характер веры: «Кто согрешил в одном, виноват во всем».[86] Не подлежит сомнению, что в этом контексте приобретенная вера (fides acquisita), отвергаемая Мюнцером как фантастика,— это лютеровское представление о вере, которую человек получает как акт благодати. Мюнцер противопоставляет этой, как позже назовет ее, «вымышленной вере» свое понимание веры как мудрости. Вера в широком смысле, по его мнению, есть высший разум, пребывающий в мире, или истина. Дальше в тезисах раскрываются практическое значение и внутренний смысл этих понятий.

Мюнцерово понимание веры выражается в том, что все явления природы рассматриваются как категории, содержащиеся в едином божестве. В природе тем более обнаруживается воздействие добра (т. е. «бога»), чем она проще. Для человека это означает необходимость подавления всех личных склонностей и слияния с общим. Он обязан любить своих врагов, не предъявлять личных требований, не давать клятв и все вещи предоставлять в общее владение.[87] Таким образом, вера реализуется практическим поведением человека, признающего исключительное господство принципа общего и руководящегося

---

[85] Ib. Anm. I.

[86] Ib.:

«Qui delinquit in uno, reus omnium».

[87] Ib., S. 139:

«Precepta aunt diligere inimicum, non vindicare non jurare, communio rerum. Leges naturae habitus sunt concreati anime. Natura magis affectat bene esse, quam esse simpliciter. Deus est unus, in categoriis divinis omnium summa est».

общими интересами. Такое нравственное поведение означает вместе с тем достижение мудрости и высшего разума, недоступного пребывающим в сфере личных склонностей и интересов и остающимся в рамках ограниченного человеческого рассудка. Только в этом смысле Мюнцер говорит об ограниченности человеческого рассудка. Вера тождественна у него высшему разуму, оба же эти понятия — социально-этического порядка и не восходят к трансцендентному источнику. В данных кратких тезисах, написанных Мюнцером для себя по дороге в Прагу, его социальный вывод выражен в мистических формулах. Так, тезис «Natura magis affectat bene esse, quam esse simpliciter» вполне соответствует таулеровскому пониманию «Einfaltigkeit» как высшего состояния, ведущего к слиянию с божеством. Однако Мюнцер, как будет показано,[88] вкладывал в заимствованные мистические формулы собственное понимание. «Пражское воззвание» показывает, что собственное понимание мистических формул характерно для него уже в 1521 г. То же следует сказать о других тезисах, которые с первого взгляда трудно отличить от старых христианско-сектантских формул. Даже выражение «communio rerum» само по себе не представляет ничего нового и встречается значительно раньше Мюнцера в различных евангелических трактовках.[89] Новое, как будет подробно показано дальше,[90] заключается в том, что у Мюнцера речь идет не о норме нравственного поведения и смирения отдельного человека в рамках религиозной секты, а о социальном перевороте, который должен быть произведен. Мюнцеру уже тогда были чужды обычные для того времени представления о любви к ближнему в узко-сектантском благотворительном смысле. Решающее значение имеет то, что категории, взятые из старых источников, он выдвигал как задачи реформационного движения и притом не в смысле лютеровской догматики, а в духе собственного учения в новом, народном понимании. Он, таким образом, имел в виду не нравственное совершенство личности или общины верующих в рамках существующего светского порядка, а полный переворот общественных отношений. Положительное значение влияния лютеровской реформации на Мюнцера заключалось в том, что, отправляясь от него, Мюнцер выступал не как сектант, а как вождь широкого движения. Основное положение реформации Лютера, что вера есть акт божественной милости к человеку и что, следовательно, дело «оправдания» человека есть дело самого бога, Мюнцер

---

[88] См. гл. III.

[89] Напр., у Таулера в 76-й проповеди (J. Tauler. «Predigten», Bd. II. Jena, 1913, S. 220.

[90] См. гл. V.

принял в том смысле, что свои социальные требования, которые считал сущностью веры, он выдвигал не как частное дело членов секты, а как «дело бога в мире», как универсальную задачу, которая должна быть решена в отношении всех самим богом, действующим руками своих избранных.

Внешнее сходство терминологии в отдельных тезисах Мюнцера с лютеровскими положениями не означает сходства идей. Под верой Мюнцер понимал не пассивное ожидание действия благодати при подчинении установленным политическим учреждениям и сословному строю, а действие социального порядка, выведенное из того сознания, что всеобъемлющее божество, проявляющееся в человеческой душе, подчиняет все частные стремления человека идее общего и подавляет все частные стремления, которые противоречат общему. Равным образом должны быть подавлены все те политические и социальные учреждения, которые охраняют частные привилегии и интересы в ущерб общему. В этой форме распространения божественного порядка на общественные отношения в указанном смысле выражено отрицание феодального и всякого стоящего над обществом государственного аппарата эксплоататорских классов. «Под царством божиим,— пишет Энгельс,— Мюнцер понимал такой общественный строй, в котором уже нет ни классовых различий, ни частной собственности, ни независимой от членов общества и чуждой им государственной власти. Все существующие власти, поскольку они не подчинятся революции и не примкнут к ней, должны быть низвергнуты; все работы и имущества должны стать общими...»[91] Так сформулировал Энгельс социальную сущность теологии Мюнцера. Анализ мюнцеровского понимания веры полностью подтверждает это положение Энгельса и кроме того показывает, что к таким взглядам Мюнцер пришел еще в первые годы реформации, причем эти взгляды легли в основу его конценции народной реформации.

Признание Мюнцером в чешских тезисах высокого авторитета писания (scriptura) и его понимание веры коренным образом отличаются от подобных утверждений Лютера. Другой документ того же времени и места —«Пражское воззвание» — не оставляет в этом никаких сомнений. Из него видно, что под «писанием» Мюнцер понимал не бумагу или пергамент, исписанные чернилами. «Пергаментная Библия»— это только внешняя Библия, которая получает свое подтверждение в «настоящем священном писании», начертанном в человеческих

[91] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 139.

сердцах «живым перстом божиим», т. е. в живом откровении. [92]

В чешских тезисах Мюнцера с первого взгляда может вызвать недоумение требование любви к врагам (diligere inimicum). В уже известном нам письме Мюнцера к Гаузману[93] энергично подчеркивается, наоборот, что «страх божий» с горечью отвергает тех, кто постоянно придерживается формулы «любите врагов своих». Чтобы рассеять кажущееся противоречие, необходимо подойти к этим положениям с мюнцеровским разграничением между человеческим и божественным. Мюнцер требует от человека полного отказа от личных интересов в пользу общества. Поэтому в том, что касается его лично, человек должен проявлять аскетическую покорность и любовь к врагам; но в то же время человек, выступающий против установленных учреждений и порядков, за «царство божие», отвергает постоянное и шаблонное применение формулы «любите врагов своих».

Идея такого разграничения между человечески-ограниченным и божественно-истинным, исходящая вместе с тем из убеждения, что «божественная истина» содержит в себе человеческое и естественное и придает им внутреннее единство и истинное существование,— эта идея образует лейтмотив мюнцеровской теологии и всего миросозерцания. В свете этой идеи необходимо решать вопрос о взаимоотношении веры и разума у Мюнцера и о наличии рационалистического элемента в его миросозерцании в рассматриваемый ранний период деятельности.

Как мы видели, в чешских тезисах утверждается, что истина постигается верой и мудростью, а не человеческим интеллектом, и что воля также не в состоянии устранить ограниченность интеллекта. Однако разобранный нами текст тезисов говорит не о противопоставлении веры разуму, а о том, что высший разум есть вера и мудрость. Для уточнения вопроса обратимся к другим материалам.

Обращает на себя внимание то, что Эгран в своих тезисах против Мюнцера вступает в спор о границах человеческого разума. § 17 его «Положений» гласит: «Никто не может быть принуждаем верить в то, чего он не может постичь интеллектом, ибо разум людей сильнее всего для себя самого и не поддается завоеванию для послушания вере».[94] И даже нет необхо-

---

[92] «Briefwechsel», Anh. 6b, S. 145:

«...do got nicht mit tinten sundern mit seinem lebendigen finger schreibt dye rechte heilige schrift, dye dy eusserliche biblien recht bezeugt..»

[93] Ib., № 32.

[94] Ib., Anh. 4:

«Nam ratio hominis copiosissima est apud semet ipsam, nec datur captiva in obsequium fidei».

димости в этом, продолжает Эгран, но нелепее всего было бы стремление к тому, чтобы свободное сделать плененным.[95] Смысл этого тезиса, если его читать до конца, в том, что разум не компетентен в вопросах веры; вера — вообще не дело разума. Дело веры исходит не от человека, она сверхразумна. Контртезис Эграна показывает, что Мюнцер не ставил такой грани между разумом и верой и считал, что вера как высший разум завоевывает в конце концов человека, истина становится разумной. Мюнцер отвергал мысль, что вера выходит за рамки человеческого постижения вообще. Характерен в этом отношении спор Эграна с Мюнцером о свободе воли. Для Эграна этот вопрос представлял большие трудности, потому что, будучи в одно и то же время эразмистом и лютеранином, он принужден был высказываться на тему, составляющую основной предмет спора между обоими его учителями. В § 18 Эгран пишет: «Всемогущество бога проявляется не в нашей свободной воле. Так же, как, очевидно, моряк должен заботиться о том, чтобы избавить корабль от крушения, бог не может освободить кого-либо иначе, как помогая ему».[96] Эгран возвращается к этому в § 20, направленном против пелагиан, которые предоставляют человека своей воле —«к спасению или осуждению» и, таким образом, отдают предпочтение невеждам, всяким «бродячим мартинианам» перед Августином и Бернардом. Вполне возможно, что эразмовское понимание свободы воли, не связанное с пренебрежительным отношением к ученым авторитетам, Эгран принимает. Однако он подчеркивает, что в свободной воле человека нельзя усматривать всемогущества бога; бог спасает человека своей помощью, остающейся по отношению к нему внешней силой, как сила моряка для гибнущего корабля.

На основании этих контртезисов нельзя, конечно, устанавливать взглядов Мюнцера на вопрос о свободе воли. Все же из того, что центральная мысль Эграна о непричастности свободной воли человека ко всемогуществу бога сформулирована специально против Мюнцера, и особенно из того, что эта антимюнцеровская формула дана в редакции самого Мюнцера, следует, что для последнего всемогущество бога получает конкретное выражение в воле и деятельности людей. Центральный момент спора о разуме и воле заключался в том, что для Эграна божественная благодать отчуждена от человека, для

---

[95] Ib.:
«Nec hoc quidem necessarium est, sed stolidissimum est liberum captivum duci».

[96] Ib.:
«Deus est omnipotens, sed non in nostro libero arbitrio, ut patet in nauta laborante, qui navim eruit ab interitu, et deus eum liberare non poterit nisi adiuvando eum».

Мюнцера же человек есть категория самого божества. Мы видели, что, по Мюнцеру, истинная библия начертана «перстом бога» в сердцах людей и что в свете этой, настоящей библии следует подходить к Библии пергаментной, написанной чернилами. Очевидно, что Мюнцер считал необходимым толкование текстов Библии и их сопоставление при помощи действующего в человеке истинного разума. Против этого Эгран энергично протестует: «Новый завет нельзя понимать иначе как буквально... Рассказы Евангелия не подлежат объяснениям».[97] «Всякое писание, — утверждает Эгран,— должно быть объяснено не при помощи другого писания, потому что духовное нельзя сопоставлять с духовным, но следует наблюдать в чистом виде, чтобы оно оставалось авторитетным без другого интеллекта, чтобы **каждому** воздано было свое».[98]

Более прямые указания на рационалистические элементы в мюнцеровской теологии в эти годы мы имеем в «Пражском воззвании». Там Мюнцер утверждает, что человек, обладающий «страхом божиим» и постигший, таким образом, «бога в действии» (got in erfarunge), приемлет истинное слово божие своей физической природой, составляющей часть божества. О слове божием Мюнцер говорит здесь, что оно проникает в сердце, кожу, волосы, кости, мозг, соки, силу и мощь человека;[99] этот человек становится избранным. Однако такое состояние, по Мюнцеру, зависит от самого человека, так как признаком избранности он считает полную уверенность человека в этом. Это состояние он объявляет состоянием истинного разума человека, точнее — его «раскрытого разума» (wan den menscheh ore vernunft wyrt eröffnet). Каждый достигший этого состояния «раскрытого разума» может читать внутреннее слово божие, написанное «перстом божиим» в его сердце (welche scryfft kan eyn itzlicher mensche lesen, so er andrst aufgethane vornunft hat).[100] Однако разум, имеющийся у каждого в мозгу, следует раскрыть вселением в человека уверенности в истине разума. Упрекая попов и книжников, что они не умеют, оперируя своей пассивной Библией (mit der unerfaren biblien), обращать на путь веры турок, иудеев и вообще «неверующих»,

---

[97] «Briefwechsel», Anh. 4:
«Novum testamentum non debet aliter intelligi quam litera sonuerit. Ob id hystorie evangelice non sunt exponende, sed per se sufficiunt ad salutem».

[98] Ib.:
«Omnis scriptura debet exponi non per alteram scripturam quia spiritualia spiritualibus non possunt comparari. Sed debet observari sinceritas, ut maneant auctoritates in se sine intellectu aliarum, ut singulis sua tribuantur».

[99] Ib., Anh. 6b, S. 148.

[100] Ib., S. 140.

Мюнцер говорит: «Неверующие ведь имеют мозг в своей голове. Их нельзя убедить книжным словом, достоверность которого неизвестна, но они охотно слушали бы наши неопровержимые обоснования и многих наших избранных».[101] То, что Мюнцер считает истинным, доступно человеческому разуму и физической природе человека, но разум необходимо раскрыть, чтобы сделать способным воспринять истину непосредственно, чтобы человек стал избранным. Во втором, более подробном варианте «Пражского воззвания» избранные выступают как люди, умственно более одаренные и непосредственно понимающие действительность. О внутреннем слове там говорится: «Disse schrift können alle ausserwelten menschen lesen, dy do wuchern mit oren pfunden».[102]

Эту последнюю фразу нельзя понимать буквально, т. е. в том курьезном и абсурдном для Мюнцера смысле, что только ростовщики должны считаться избранными. В немецкой литературе выражение «mit dem Pfunde wuchern» употреблялось в смысле развития умственной одаренности.[103] Сопоставляя это определение с тем, что нам уже известно об этических требованиях Мюнцера, можно сказать, что «избранные»— это люди, одаренные истинным разумом, способные наблюдать и понимать действительность.

«Избранным» Мюнцер противопоставляет «отвергнутых» (vertumpten или verdummten; в латинских текстах —«reprobi»). Это те, которые отвергают слово божье, те, сердца которых «тверже камня» и которые поэтому представляют собою бесплодную почву. Для Мюнцера «отвергнутые»— это не фатально осужденные, для которых спасение заранее исключается. По существу, первоначально не они отвергнуты богом, а, наоборот, сами отвергли живое слово божие, предпочитая извлекать истины из книг. Это «не кто иной как студенты, попы и монахи», которые не выносят активной деятельности («агрес-

---

[101] Ib., S. 149:

«Meinstu, das sie nicht auch hirn in koppen haben? Sye mogen gedenken bye yhn selbern was ist das fur eyn bewerunge aus den buchern, mogen sie dach woll gelogen haben, dye sie geschrieben haben? Wobei kann man das wissen; ab es war sey? An zweifel dye Torken und Juden mochten gerne horen unsern unuberwyntlichen grund, auch vil auserwelten derglichen».

[102] В свободном латинском переводе «Воззвания» («Briefwechsel», Anh. 6c, S. 155—156), сделанном при Мюнцере, эта фраза гласит: «...vivi verbi mysteria, que omnes, quorum talenta usuram faciunt legere iucundissime queunt».

[103] См. J. u. W. Grimm. «Deutsche Wörterbuch», Bd. VII, S. 1810—1811:

«Tausend und tausend Geschenke vertheilt an die Menschen
das Schicksal,
Während es mir nichts gab, auszer die gabe des Worts;
Doch mit dem Pfunde verstand ich zu wuchern».

сии») веры в духе «страха божия».[104] Они не хотят воздействия «страха божия» (sie wollen auch vom geist der forcht gots nit geengstet seyn) и поэтому лицемерят.

Таким образом категории «избранных» и «отвергнутых» у Мюнцера и отдельных кругов бюргерской реформации совершенно различны. Для Мюнцера в основе этого деления лежат моменты социально-этического и рационалистического порядка.

«Избранные» — это те, которые способны отказаться от частных интересов в пользу общего и потому в состоянии устранить все препятствия к истинному разуму. «Отвергнутые»— это попы и монахи, которые не в состоянии раскрыть разум народа, потому что заинтересованы в сокрытии истины. Тем самым они, оперируя книжным знанием, «украли ключ» от настоящей истины и потому навеки осуждены. Безнадежно отвергнутым является, таким образом, сравнительно небольшой круг общества — духовенство и некоторые круги богословов. Народ же в массе своей способен обладать при помощи «избранных» истинным разумом. Говоря об «осужденности» попов и монахов, Мюнцер замечает, что в народных массах он не сомневается (...aber am volk zweiffel ich nicht). Попы виноваты в невежестве народа, они не выявляли народного разума и не допускали к действенной вере. Мы уже видели, что в эту массу, способную понять истину, Мюнцер включает также турок, иудеев и всех других нехристиан, поскольку они «имеют мозг в голове» и не заинтересованы в «сокрытии истины».

Задачу «избранных» Мюнцер видит в объединении и просвещении народа и одновременно в его организации на борьбу с «безбожниками». Спасение возможно, по Мюнцеру, лишь в том случае, если «избранный» вступит в борьбу с «отвергнутым» и сокрушит его силу.[105] «Избранные» обращаются к разуму народа и всей массы неверующих и приводят доказательства, а не только слова в догматической форме (mit blossen worten); в то же время они призывают к физическому истреблению «пророков Ваала». «Серп мой остер»,— говорит Мюнцер в конце «Пражского воззвания» и выражает готовность действовать в духе пророка Илии — истреблять «лжепророков».

Характеризуя социальную сущность религии, В. И. Ленин в письме к А. М. Горькому, направленном против богострои-

---

[104] «Briefwechsel», Anh. 6, S. 146:
«Sie leiden auch keine anfechtunge des glaubes im geist der forcht gots».
[105] Ib.:
«Der kann anders nicht selig worden, auch keiner kann gefunden werden anderst, es muss der auserwelt mit dem vortummeten erkrachen und ym seyn krefte vor yn entsinken mussen».

тельства, писал, что идея бога была «*всегда* идеей рабства (худшего, безысходного рабства)», что «бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом,— идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу».[106]

Естественно, что во времена средневековья «наивысшим обобщением существующего феодального строя» (по выражению Энгельса) была церковь. Следствием этого явилось «верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности». Энгельс указал, что «при этих условиях всеобщие нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные, социальные и политические учения должны были представлять собою одновременно и богословские ереси»; в борьбе народных масс против феодализма неизбежно проявлялись элементы особого, нового понимания религии, которое противоречило господствовавшей церковной идеологии эксплоататорских классов.

Несомненно, прежде всего эпоху реформации имел в виду В. И. Ленин, когда в том же письме к Горькому писал:

«Было время в истории, когда, несмотря на такое происхождение и такое действительное значение идеи бога, борьба демократии и пролетариата шла в форме борьбы *одной религиозной* идеи против другой.

Но и это время давно прошло».

Идея бога, писал там же В. И. Ленин, «всегда *связывала* угнетенные *классы* верой в *божественность* угнетателей». Вера в божественное происхождение феодального гнета, веками насаждавшаяся католической церковью, несомненно мешала угнетенным народным массам отчетливо сознавать их классовые интересы. Прогрессивность народных движений эпохи реформации отнюдь не означает, что прогрессивной была сама по себе религиозная форма выражения целей восставших масс. Безусловно, туманная богословская форма затемняла революционную сущность учения Мюнцера; но эта форма обусловливалась характером самой эпохи. Великий плебейский революционер XVI в. оставался сыном своего времени, выступая с революционным учением в религиозной форме. В тогдашней обстановке он н е м о г не начать с формулирования своего, особого понимания христианства. Однако, как показали уже первые выступления Мюнцера, его учение фактически было направлено против самой идеи религиозного авторитета и призывало к активности л ю д е й, к утверждению начал ч е л о в е ч е с к о й морали и ч е л о в е ч е с к о г о разума.

[106] В. И. Л е н и н. Соч., т. XVII, стр. 85.

Его учение, представлявшее собою нападение «на основные пункты не только католицизма, но и христианства вообще» (Энгельс), стало идеологическим оружием крестьян и плебеев, призывом к революционным действиям народа. Порожденное мощным подъемом борьбы крестьянских и плебейских масс против крепостнической эксплоатации, учение Мюнцера, несмотря на свою религиозную, мистическую оболочку, фактически порывало со средневековыми мистическими и сектантскими учениями.

Этому вопросу посвящены следующие главы.

ГЛАВА II

УЧЕНИЕ ИОАХИМА ФЛОРСКОГО И МЮНЦЕР

Уже первые выступления Томаса Мюнцера на широкой арене определили его особый путь в реформационном движении Германии. В дальнейшем развитии теологическая проповедь Мюнцера все больше и больше принимала политический характер и сделалась идеологическим и политическим оружием революционных масс крестьянско-плебейского лагеря. Вопрос о характере и источниках реформационных взглядов Мюнцера имеет поэтому первостепенную важность для определения сущности революционной идеологии крестьянско-плебейского лагеря эпохи реформации. В частности, важно выяснить отношение мюнцеровского учения к средневековой мистике и средневековому сектантству. Был ли это один из вариантов средневековых мистических и пантеистических воззрений, или же, отражая настроения плебейских масс, призванных играть решающую роль в европейской буржуазной революции, мировоззрение Мюнцера уже содержало начало радикального разрыва со средневековыми концепциями пассивности человека, обреченности и подчиненного характера его природы и его ничтожного значения в мировом развитии? Не подлежит сомнению, что вопрос этот имеет более общее значение, так как касается всего связанного с именем Мюнцера радикального движения эпохи реформации.

Один из наиболее прогрессивных историков первой половины XIX в., Вильгельм Циммерман, в стремлении показать тенденции к разрыву со средневековьем, содержавшиеся в радикальном крыле реформационного движения, совершенно игнорировал средневековые корни мюнцеровского учения. Циммерман считал Мюнцера родоначальником передовых ре-

лигиозно-философских и политических идей XVIII—XIX вв.[1] Энгельс внес существенные поправки к Циммерману, указав на классовую природу мюнцеровского учения и на его связи со средневековой плебейской ересью.[2] Он подчеркнул вместе с тем принципиальное отличие мюнцеровского учения от средневековой ереси, в том числе сектантской, и указал, что это отличие имеет корни в особенностях различных частей самого плебса. Характеризуя пестрый состав городского плебса, Энгельс находит в нем три основных элемента, различавшихся между собою отношением к структуре феодального общества: с одной стороны — обедневшие члены цехов, все еще связанные своими привилегиями с существующим гражданским строем; с другой стороны —«едва намечающийся пролетарский элемент зарождающегося современного буржуазного общества», стоящий вне всякой корпорации средневековой иерархии, официального общества того времени; третий, промежуточный элемент, по Энгельсу,— подмастерья, «временно стоявшие вне официального общества».[3] Значение плебейской оппозиции в общем революционном движении зависело прежде всего от состояния крестьянского движения в данном районе, а затем от того места, которое занимал в ней наиболее революционный элемент плебса, т. е. зачаточный элемент пролетариата, под которым Энгельс понимает выброшенных из насиженных мест крестьян, отпущенных слуг и другие слои, не связанные с какой-либо корпорацией феодального общества.[4] По мнению Энгельса, именно этот слой городского плебса, являвшийся п р е д п р о л е т а р и а т о м в собственном смысле слова, составлял классовую опору мюнцеровской партии во время Крестьянской войны.

«Лишь в Тюрингии,—писал Энгельс,— п о д н е п о с р е д с т в е н н ы м влиянием Мюнцера и в некоторых других местах под влиянием его учеников плебейская часть городов была увлечена общей революционной бурей настолько, что з а ч а т о ч н ы й п р о л е т а р с к и й э л е м е н т п о л у-

---

[1] В. Ц и м м е р м а н. «История Крестьянской войны в Германии», т. I, стр. 143:

«Речи его были полны мыслей, утвержденных ныне рационализмом и спекулятивно с философиею; некоторые идеи...были впоследствии приняты и обработаны пуританами и индепендентами Англии: У. Пенном, Спенсером, Цинцендорфом, Сведенборгом, Ж. Ж. Руссо и ораторами и вождями французской революции...Мюнцер предупредил на три столетия не только политические, но и религиозные воззрения».

[2] К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. VIII, стр. 131.

[3] Ib., стр. 124.

[4] Ib., а также т. XXIX, стр. 418.

чил в ней на время перевес над всеми остальными факторами движения».[5]

Энгельс считал, таким образом, необходимым для понимания характера мюнцеровского учения не только установить его связь со средневековыми учениями, но и определить содержащиеся в нем новые моменты, представляющие предвосхищение будущей истории,— зачатки тех идей, которые встречаются, начиная с Мюнцера, «во всяком большом народном потрясении, пока они постепенно не сливаются с современным пролетарским движением».

С этими взглядами Энгельса не соглашался Каутский, который, возражая Циммерману, утверждал, что Мюнцер, отличавшийся «революционной энергией» и «политической проницательностью», по взглядам и мировоззрению не выходил за узкие рамки круга идей «ранних коммунистических сект». Каутский заключает: «Нам, по крайней мере, не удалось найти у Мюнцера какую-либо новую мысль».[6] Говоря дальше о пантеистических взглядах Мюнцера, Каутский утверждает: «Для того времени это, несомненно, великие и глубокие мысли. Но Мюнцер здесь не оригинален. Пантеистический мистицизм мы находим уже у братьев и сестер свободного духа».[7]

Спор между Энгельсом и Каутским об отношении мюнцеровского учения к средневековым мировоззрениям восходит к более общему вопросу, составлявшему предмет коренного расхождения между ними. Это вопрос о происхождении современного пролетариата: следует ли искать его истоки в рамках средневекового цехового ремесла, как утверждает Каутский, или же, как указывает Энгельс, в среде внецехового плебса, составлявшего с самого начала непримиримую оппозицию ко всему средневековому обществу? Формулируя свою оценку Мюнцера и его учения, Энгельс подчеркнул, что предшественники наиболее передового класса современного общества с первых же шагов, при своем появлении на исторической арене, провозгласили идею разрыва со средневековой идеологией. Совершенно естественно, что идеализирующие средневековье представители реакционной немецкой историографии всячески стараются умалить значение Мюнцера и выставить его в виде фанатика-разрушителя, лишенного каких бы то ни было положительных идей. Известный историк анабаптизма и Мюнстерской коммуны Людвиг Келлер противопоставляет разрушительные планы социального переворота Мюнцера мирной религиозности сек-

---

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 125. Подчеркнуто мною. — *М. С.*

[6] К. Каутский. «Предшественники новейшего социализма», т. II. М. 1919, стр. 41.

[7] Ib., стр. 59.

тантства и анабаптизма. По мнению Келлера, Мюнцер и его партия, как впоследствии Ян Маттис и Бокельзон, вовсе не имели определенной религиозно-философской концепции, а был у них только разрушительный план социального переворота; эта «социальная партия» старалась будто бы лишь использовать и приспособить к своим разрушительным планам религиозную программу сектантов.[8] Современный историк немецкой реформации Генрих Бэмер старается в специальной работе о Мюнцере изобразить его фанатическим мистиком без всякой политической одаренности.[9] Фашистский «историк» Гюнтер Франц фактически примкнул к этой точке зрения реакционной немецкой историографии, доведя ее до полной карикатурности. Франц изобразил великого революционера XVIв. исключительно мистиком и суеверным фанатиком. По его утверждению, цель Мюнцера заключалась в создании общины аскетов, которая «крестом», т. е. полным пренебрежением к материальным потребностям, добьется такой близости к богу, о которой не смел мечтать и «великий мейстер Таулер». Мюнцеру, по мнению Франца, было безразлично, из кого будет состоять его аскетическая община, которая приведет к установлению царства божьего на земле и предначертанным «фюрером» которой он себя считал. Франц не согласен с Бэмером лишь в том, что последний совсем отказывает Мюнцеру в политических способностях. Он признает, что Мюнцер как никто другой в то время умел увлекать за собой массы, но считает, что его связь с народными низами была вызвана случайными обстоятельствами. Вся политическая деятельность Мюнцера среди народных масс имела для него, по мнению Франца, исключительно пропагандистское значение, так как привлекала к нему сторонников, и была только «средством к цели»; внутренне же, утверждает Франц, материальные нужды и интересы народа оставались ему чужды.[10]

Правильное освещение вопроса об отношении мюнцеровского учения к средневековой мистике должно показать, каким образом народное крыло реформационного движения, принявшее существовавшие в то время формы оппозиции, в том числе формы религиозной ереси и мистики, давало им новое содержание, обнаружившее стремление масс к отходу от средневековой идеологии. Те же особые обстоятельства, которые привели в Германии к поражению народных масс и к подавлению пер-

---

[8] L. Keller. «Gechichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster», Münster, 1880, S. 19 ff., 26—27 ff., 45—47.

[9] H. Böhmer. «Studien zu Thomas Münzer», Leipzig, 1922.

[10] Günter Franz. «Der deutsche Bauernkrieg», München u Berlin, 1933, S. 415—416, 417, 418—419 ff.

вого акта европейской буржуазной революции, обусловили там особую живучесть традиций средневековой реакции.

***

Начиная с Георга Теодора Штробеля,[11] все биографы Мюнцера отмечали сильное влияние на него средневековой мистики. Большинство говорит о зависимости учения Мюнцера от мистиков. Однако еще Циммерман указал, что Мюнцер начал с практической деятельности реформатора и обратился к мистике в поисках теоретического обоснования своих оппозиционных к тогдашнему богословию взглядов.[12] Энгельс также считал, что, обратившись к мистикам, Мюнцер исходил из собственных теоретических интересов, из запросов своей особой концепции реформации. По мнению Энгельса, зависимость Мюнцера от средневековой мистики была меньшей, чем у других реформаторов XVI в.[13] Для доказательства зависимости Мюнцера от мистиков Штробель ссылается на реликвию Мюнцера —на одну книгу из его личной библиотеки, а именно на сборник произведений мистиков XII—XIV вв. Книга содержит и проповеди Таулера в аугсбургском издании 1508 г.[14] Штробель приводит ряд надписей и примечаний Мюнцера на полях этой книги, из которых следует, что Мюнцер живо интересовался «пророческими» видениями и непосредственными «разговорами» (loquela) с богом. Штробель также цитирует высказывания некоторых авторов начала XVII в. по поводу этой книги. Один из них пишет, что он нашел ту книгу, которую Мюнцер постоянно носил с собою.[15] По мнению другого, примечания на полях показывают, что сам Мюнцер экстатически предавался видениям.[16] Однако мы уже видели, что под «общением с богом» Мюнцер понимал активную деятельность человека в духе строгой нравственности. Штробель, как и позднейшие биографы Мюнцера, указывает на его раннюю деятельность в Ашерслебене и в Галле в качестве организатора революцион-

---

[11] G.-Th. Strobel. «Leben, Schriften und Lehren Thomas Müntzers...», Nürnberg u. Altdorf, 1795 (далее: «Leben...»).

[12] В. Циммерман. op. cit., т. I, кн. 2, гл. 2.

[13] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 129:

«Что касается до мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет из себя хорошо известный факт; многое взял из нее также Мюнцер».

[14] G.-Th. Strobel. «Leben...», S. 7—8.

[15] Ib., S. 9:

«que ille semper secum habebat...».

[16] Ib.:

«que in marginae primae faciei et alios folios scripta sunt «υτορα» Muntzeri quae ostentunt, quales ipse ἐνδουσιασμὸς somniavit».

ного тайного союза против умершего в 1513 г. архиепископа Эрнста.[17] Энгельс считал, что эти ранние выступления были направлены «против... римской церкви вообще».[18] Эта его ранняя практическая деятельность борца-реформатора, предшествовавшая теоретическим занятиям мистикой, определяла характер интереса к мистическим учениям и самостоятельный подход к ним, выразившийся, во-первых, в различном отношении к разным направлениям мистики, а во-вторых, в том, что ни одно из направлений не было им принято; в конце концов Мюнцер следовал собственной концепции, хотя отдельные мистические учения, без всякого сомнения, заметно на него повлияли.

Вопрос об отношении Мюнцера к средневековым мистическим учениям необходимо разделить на три части и рассмотреть отдельно: 1) отношение Мюнцера к учению флорского аббата Иоахима, 2) отношение к классическим представителям немецкой мистики XIII—XIV вв., в частности к Иоганну Таулеру и автору «Немецкой теологии», и 3) отношение к учениям средневековых мистических сект.

Современники Мюнцера, особенно из лютеровского лагеря, подчеркивают, между прочим, влияние на Мюнцера учения калабрийского аббата Иоахима. В большинстве случаев они стремятся скомпрометировать Мюнцера и изобразить его слепым последователем Иоахима. В комментариях на книгу «Бытие» Лютер резко обрушивается на «сновидцев», допускающих произвольное толкование писания. Например, он указывает на толкование пророка Иеремии Иоахимом, под влиянием которого Мюнцер, по словам Лютера, утверждал, что мог бы составить новую Библию, если бы потребовалось.[19] Лютер, в системе которого слово писания призвано было играть роль основной догмы и служить воплощением авторитета, в борьбе с Мюнцером выдвигал на первый план учение последнего о внутреннем слове: писание содержит внутренний смысл, который должен быть вскрыт только соответствующим толкованием[20] и быть доступным всем «избранным» или всем достигшим нравственного совершенства, в мюнцеровском его понимании, обладающим «раскрытым разумом». Лютер справедливо увидел в учении Мюнцера о внутреннем слове опасную тенденцию к замене церковной догматики разумным и нравственным началом и считал это главным результатом влияния, оказаного на Мюнцера флорским аббатом. И действительно,

---

[17] См. «Briefwechsel», Anh. 8, S. 195,

[18] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 136.

[19] «Luthers Werke», Bd. XXIV, S. 642.

[20] См. «Ausgedrückte Entblössung des falschen Glubens...» («Thomas Mäntzer, sein Leben und seine Schriften, hrsg. v. Otto Brandt», Jena, S. 164—165; далее — «Schriften»).

метод изучения писания, применявшийся Иоахимом, установленное им для каждого положения различие между буквенным его значением (ad litteram) и тем, что вытекает из «согласования» Ветхого и Нового заветов (secundum concordiam), указание на то, что внутренний смысл писания, доступный теперь только избранным, станет в будущем всеобщим достоянием,— все это не могло не обратить на себя внимания Мюнцера. Интерес его к Иоахиму вызван был, таким образом, иоахимовской трактовкой исторического процесса мирового развития и его методом понимания писания. Сам Мюнцер признал, что много занимался Иоахимом и высоко его ценил. Однако он отрицал распространенное мнение, будто его учение заимствовано у флорского аббата. В обращении к Гансу Цейсу, приложенном к сочинению «О вымышленной вере», Мюнцер подчеркивает новизну своего учения, а затем пишет: «Вы должны также знать, что они (т. е. его противники.— *М. С.*) приписывают это учение аббату Иоахиму и называют его издевательски (in grossem Spott) вечным евангелием. Я высоко ценю учение аббата Иоахима. Я сам читал его толкование Иеремии. Однако мое учение выше его учения (aber meine leer ist hoch droben). Оно не от него, а от божьего слова (vom ausreden gotis), что я надеюсь доказать в свое время всем текстом Библии (mit aller schrift der biblien)».[21]

Это обращение датировано 3 декабря 1523 г. Литературная деятельность Мюнцера по теоретическим вопросам теологии началась незадолго до того. Из обращения мы видим, что Мюнцер собирался дать свое толкование всего писания по образцу Иоахима, но с отличным от иоахимовского толкования содержанием. Погибший в борьбе Мюнцер не успел осуществить задуманной работы, но его сравнительно скромное литературное наследство и бурная революционная деятельность в последние годы жизни дают возможность установить как то, что сближает его с калабрийским пророком конца XII в., так и то, что отличает их друг от друга. Сравнение позволит нам установить, насколько прав был Мюнцер, отстаивая самостоятельный характер своего учения.

Интересно прежде всего указать, что обстановка, в которой хилиастическая концепция Иоахима Флорского сложилась и привлекла к себе внимание, имеет некоторые общие черты с обстановкой жизни и деятельности Мюнцера. Германия начала XVI в. стояла в центре международных связей, в то время как процесс консолидации ее государственной и народной жизни

---

[21] «Briefwechsel», № 46.

значительно отставал от уровня развития соседних народов.[22] Энгельс с исчерпывающей ясностью показал, что этот контраст между внутренним социальным и политическим развитием Германии и ее международным положением породил в ней сложную, запутанную классовую структуру.[23] Характерные для того времени социальные и политические конфликты приняли в Германии (в обстановке полного упадка империи, политической и экономической раздробленности) характер общего кризиса, выход из которого мыслился по-разному отдельными классами, но в общей форме представлялся всеми как крупный исторический переворот в жизни народа. Именно поэтому Лютеру удалось сделаться на время центром общенационального подъема; народная же партия, во главе которой стал Мюнцер, пропагандировала предстоящий переворот со всей радикальной последовательностью и притом в чрезвычайно фантастической для того времени форме. Обстановка в Италии конца XII и начала XIII вв. существенно отличалась от ситуации начала XVI в. в Германии; однако почва была в известном смысле подготовлена и там в том же направлении. Говоря о предпосылках иоахимизма на почве Италии, автор «Истории религиозного просвещения в средние века» Герман Рейтер пишет, что на рубеже XIII в. идея крупного переворота в судьбах мира сделалась для многих тысяч людей жизненной проблемой. Резкие перемены в преобладании светской и духовной власти, очевидный контраст между идеалом иерархии и жалкой действительностью, а несколько позже — насильственные конфликты при Фридрихе II потрясли и разочаровали многих и в то же время создали убеждение в необходимости игнорирования текущих событий ввиду предстоящего в близком будущем божественного переворота. Эсхатология перестала быть абстрактной догмой; она овладела многими верующими умами как религиозная сила. То, что во Франции и Англии, пишет Рейтер, являлось уделом сектантства, сделалось в Италии массовым настроением и притом в более фантастической форме.[24] Эти отличительные особенности настроения умов в Италии конца XII и начала XIII вв. не только создали благоприятную почву для распространения хилиастических учений, но и предопределили самый их характер, сделавшись предпосылкой мощной исторической концепции Иоахима Флорского.

Историческая теория Иоахима, составлявшая центр тяже-

---

[22] См. по этому вопросу: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I — «Введение в критику гегелевской философии права»; т. VIII — «Крестьянская война в Германии».

[23] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 116—127.

[24] H. Reuter. «Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter», Bd. II, Berlin, 1877, S. 191—192 (далее: «Geschichte...»).

сти его системы, заключалась в учении о трех состояниях, или эрах, мирового развития. Учрежденная папой Александром IV в 1255 г. комиссия в Ананьи по расследованию обвинения в ереси, выдвинутого против произведений Иоахима профессорами Парижского университета, отмечает в своем протоколе,[25] что учение о трех состояниях мира, изложенное в этих произведениях —«Согласование Нового и Ветхого заветов» (Concordia novi ac veteris testamenti), «Введение в Апокалипсис» (Enchiridion in Apocalypsin) и других,— является основой иоахимова учения.[26] В «Concordia» мировая история разделяется следующим образом: первое состояние, начавшееся с Адама и продолжавшееся до Христа, характеризуется как время, когда люди жили по плоти (secundum carnem); второе состояние, которое продолжается «до настоящего времени» (usque scilicet ad presens tempus), характеризуется тем, что люди живут по принципу, промежуточному между плотью и духом (in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum); наконец, третье состояние, которое продолжится до конца мира (ad finem mundi), когда люди будут жить по духу (secundum spiritum). В отношении каждого из этих времен и состояний Иоахим различает формальное его начало (initiatio), зарождающееся в предыдущей стадии мирового развития, и его оплодотворение (fructificatio), знаменующее наступление новой эры мировой истории. Например, второе состояние начинается формально еще в ветхозаветное время, с того момента, когда при царе Охозии пророк Илия призвал Елисея к пророческой деятельности; оплодотворение же второго состояния начинается со времени Захарии, отца Иоанна Крестителя, которое Иоахим считал началом христианской эры.[27] В пятой главе той же второй книги «Concordia» указывается и руководящая сила каждой из трех стадий мирового развития. Каждой стадии соответствует особый орден избранных, призванный в данную эпоху к руководству и проповедующий особое назначение этой стадии мировой истории в особой, соответствующей ей форме. Внешние признаки нового ордена отмечаются в самом начале его, но по-настоящему он появляется только с момента оплодотворения или созревания (fructificatio) новой эры.

---

[25] Полный текст протокола комиссии в Ананьи опубликован в «Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters», Bd. I, Berlin, 1885, вместе со статьей Денифле о характере «вечного евангелия».

[26] См. указ. том «Archiv», S. 102:

«...Primo notandum est fundamentum doctrine Joachim. Et proponit tres status tocius seculi...» В протоколе приводится ряд цитат из произведений Иоахима, а затем дается заключение: «Super hoc igitur fundamento procedit tota doctrina Joachimo» etc.

[27] «Protocoll der Commission zu Anagni» (указ. том «Archiv», Bl. 92a). (Далее — «Protocoll»).

Первый орден, предназначенный для первой стадии,— это орден женатых (conjugatorum), считавший основным принципом жизнь по плоти; второй орден, соответствующий второму состоянию,— это орден клириков (clericorum); третий орден — орден монахов (monachorum). Орден женатых появляется еще с Адама, но по существу с Авраама, орден клириков, по некоторым признакам,— с Охозии, но созревает только с Христа, который есть истинный царь и священник (verus rex et sacerdos); орден монахов появляется впервые при блаженном Бенедикте, созревает же «в данное время».[28] В XI и XX главах II книги «Concordia» сравнениями и мистическими выкладками определяется продолжительность второго, или среднего, состояния мира в 42 поколения «от Захарии до конца этого состояния», а продолжительность каждого поколения — в 30 лет; таким образом конец второго состояния мира и начало третьего определяются умножением 42 на 30,— точной датой, 1260 годом от рождества Христова. Для третьего состояния, которое должно начаться в 1260 г. и продолжаться «до конца мира», устанавливается другая норма: «Ясно,— говорится в следующей, XXI главе II книги «Concordia»,—что третьему состоянию, начало которого уже близко, требуется число лет 50, как для наступления свободы в год великого юбилея».[29]

Уже из этого мы видим, что историческое построение Иоахима при всей его схематичности основано на определенной философско-исторической концепции, представляющей исторический процесс как путь к царству свободы. Третьей стадии мировой истории, являющейся, как увидим, царством свободы, соответствует число 50, т. е. число лет, которое в Ветхом завете знаменует всеобщее возвещение свободы.

В 84-й главе V книги «Concordia» Иоахим определяет характер и назначение каждой из трех стадий намеченной им схемы. Он дает эпохам мировой истории ряд кратких, но ярких характеристик и сравнений, показывающих его точку зрения на отдельные эпохи и на характер всего исторического процесса. Это место из V книги, содержание которого он развивает во многих других произведениях, необходимо привести целиком прежде чем приступить к анализу:

«Тайны божественных страниц сообщают нам о трех состояниях, как мы уже писали в этом труде. Первое, в котором мы

---

[28] Ib., Bl. 92a:
«Monachorum ordo incepit a beato Benedicto, cuius fructificatio in temporibus istius».

[29] Ib., Bl. 92b:
«sane tertius status, cujus initia presto sunt, numerum quinquagenarium ob magni jubilei libertatem requirit».

пребывали под действием закона (sub lege), второе, в котором мы пребываем под действием благодати (sub gratia), третье, которого мы в ближайшее время ожидаем (quod e vicino expectamus), под действием увеличенной благодати (sub ampliori gratia)... Следовательно, первое состояние прошло под знаком знания (in scientia fuit), второе проходит в частичной мудрости (in parte sapientiae), третье состояние будет при полноте интеллекта (in plenitudine intellectus). Первое — в рабской покорности, второе — в сыновней покорности, третье — в свободе (tertius in libertate). Первое — под кнутом (in flagellis), второе — в действии (in actione,) третье — в созерцании (in contemplatione). Первое — в страхе, второе — в вере, третье— в любви. Первое состояние — рабов (servorum), второе — детей (liberorum), третье — друзей (amicorum). Первое — мальчиков, второе — юношей, третье — зрелых (senum). Первое — при звездном свете (in luce syderum), второе — при свете утренней зари (in aurora), третье — при полном дневном свете (in perfecto die). Первое — зимой, второе — в начале весны, третье— летом. Первое выводит крапиву (protulit urticas), второе — розы, третье — лилии. Первое прорашивает зеленый стебель, второе — колос, третье — пшеницу. Первое означает воду, второе — вино, третье — масло...»

Отдельные перечисленные здесь характеристики и сравнения получили в других местах «Concordia» и в других произведениях Иоахима более подробное освещение. Однако здесь собраны основные черты намеченных Иоахимом эпох и общего процесса исторического развития. Центральное место в историческом процессе составляет линия, ведущая от рабства к свободе. Первое и второе состояния — это разные состояния подчинения и покорности. Переход от первого ко второму — это переход от рабского подчинения внешней власти господина к сыновнему подчинению по чувству авторитету отца; третье же состояние — это состояние свободных отношений к богу, когда привязанность основывается на непосредственном созерцании истины. Первое состояние — это состояние рабов, выполняющих свои обязанности под страхом и даже под кнутом; обязанности выступают здесь как закон, навязываемый чисто внешними средствами. Во втором состоянии в основе отношения людей к богу лежит вера, рассматриваемая как акт благодати. Сознание и мудрость действуют в этом состоянии только отчасти (in parte), поэтому еще необходимы действия. Внешние средства играют здесь гораздо меньшую роль, чем в первом состоянии, так как обязанности выполняются уже как обязанности детей по чувству внушенной благодатью веры и отчасти под влиянием сознания долга. Однако и во втором состоянии обязанности, вытекающие из покорности, хотя бы

и сыновней, остаются и выражаются в известных действиях внешнего порядка и в трудностях, которые характеризуют это «tempus laboris». Третье состояние будет состоянием свободы, рассматриваемой как результат высшей благодати. В отличие от первого состояния, принципом которого был страх, и второго, принципом которого является вера, третье будет иметь принципом любовь.

Какое содержание вкладывает Иоахим в понятия «страх», «вера», «любовь», видно из того, что он рассматривает их как прогрессивные ступени в развитии сознания. Уже принцип первого состояния — страх — рассматривается как известная ступень в развитии сознания, еще весьма примитивная. Принцип страха требует знания закона, хотя и не понимания его внутреннего смысла. Это — простое знание (scientia), но не мудрость (sapientia). Поэтому созревание руководящей силы первого состояния, «ордена женатых», Иоахим считает не с начала, т. е. не с Адама, а только с Авраама, достигшего знания закона. Второе состояние имеет принципом веру, т. е. отличается только частичным представлением об истине. Это — только элемент мудрости (in parte sapientiae), так как нет еще внутреннего, свободного от внешнего авторитета, понимания истины. Истина, принимаемая на веру, прикрыта вуалью и принимается в зерцале гаданий (per speculum in enigmate). Поэтому привязанность к богу в этом состоянии выражается в определенных действиях и в одолении трудностей, к чему и призван орден клириков. С принципом же свободы третьего состояния мира связана полная ясность истины, «полнота интеллекта». В этом состоянии нет необходимости в покорности (хотя бы и покорности детей), основанной на доверии. Отношение к богу при этом состоянии Иоахим характеризует как о т н о ш е н и е д р у з е й, отличающееся не только от рабской покорности, но и от покорности детей. Истина полностью раскрыта, и здесь нет нужды ни в каких действиях или одолении трудностей. Отношение к богу в этом состоянии, характерное для «ордена монахов», выражается в чистом с о з е р ц а н и и (in contemplatione).

Принцип развития можно усмотреть и в понимании Иоахимом триединства бога. Это выражено уже в приведенном отрывке из «Concordia», где указывается, что первое состояние относится к отцу, второе к сыну, а третье к святому духу. Здесь Иоахим ссылается на «I Послание к коринфянам» (XV, 47), где говорится: «Первый человек из земли перстный; вторый человек господь с неба», и на «II Послание к коринфянам» (III, 17), где говорится: «где дух господень, там свобода», и подчеркивает, что развитие идет от первого человека, Адама, сотворенного из земли и олицетворяющего плотское рабство

через сына, богочеловека, к полной духовной свободе. Отец есть начало всего; поэтому, говорит Иоахим, первое состояние мира, как время отца, начинается с Адама, в котором земное и плотское полностью препятствует сознанию, что означает состояние рабства. Исторический смысл перехода ко второму состоянию — времени сына — Иоахим видит в том, что сын достоин сделаться нашим жрецом, qui assumere dignatus est limum nostrum, т. е. искупить состояние Адама, означающее плотское рабство. Вследствие этого он способен поститься и терпеть, чтобы преобразовать состояние первого человека (in quo jejunari et pati posset ad reformandum statum primi hominis) и перейти таким образом ко времени святого духа, означающему свободу.

Центральной проблемой исторической концепции Иоахима является характер третьего, высшего состояния мирового развития, которое он рассматривает как время достижения высшего интеллекта и вместе с тем как время спокойного созерцания и отсутствия всяких трудностей. Он сравнивает вторую историческую стадию с предшествующим пасхе великим постом, а третью — с самим праздником пасхи. Смысл сравнения, как видно из текста, в обряде удаления занавеса, отделяющего народ от алтаря, совершаемом в последний день поста «для того, чтобы верные рассматривали алтарь не через полотно в загадочном завуалированном виде, а лицом к лицу». Это должно означать, что уже в конце второго состояния устраняется для многих избранных препятствие к непосредственному раскрытию истины и ее спокойному созерцанию. При этом подчеркивается, что таким препятствием является внешняя книжная, или буквенная, форма священного писания. В настоящее время, «при действии сорокового поколения» (in tempore isto, in quo agitur XL generatio) следует удалить прекровение буквы с сердец многих (oportet auferti velamen littere a cordibus multorum). В результате должно получиться полное раскрытие истины, спокойное непосредственное созерцание ее «таким образом, что народ мятежных до настоящего времени иудеев с удалением покрывала с его сердца обратится к богу» (quatinus et rebellis hactenus Judeorum populus ablato velamine cordis sui convertatur ad dominum). Способность созерцания истины непосредственно, без трудностей, вытекающих из «прекровения буквы», составляет особенность высшей, третьей ступени знания, которое должно восторжествовать с наступлением третьего состояния мирового развития.

Чтобы понять сущность третьего интеллекта, свободного от посредничества книжного текста Библии, и выяснить его отношение к предыдущему, второму интеллекту, воплощенному в вере Нового завета, необходимо обратиться к тому,

что говорит Иоахим о судьбе Ветхого и Нового заветов после того как наступит эра святого духа.

Иоахим трактует эту проблему в разных произведениях. Следуя своему обычному методу, он вскрывает судьбу Ветхого и Нового заветов в одном из библейских рассказов о пророке Илии. В гл. XVIII «Третьей книги царств» рассказывается, каким образом Илии удалось перед всем народом разоблачить пророков Ваала как лжепророков и восславить Ягве как истинного бога. Илия предложил пророкам Ваала зарезать жертвенного быка, возложить его части на свой жертвенник и добиться от Ваала принятия этой жертвы ниспосланием огня на жертвенник. После полного провала всех попыток пророков Ваала добиться ответа от своего бога Илия проделал то же самое по отношению к Ягве. При большом стечении народа он построил жертвенник из земли и воды и возложил на него свою жертву. Сошедший с неба огонь поглотил не только быка, но и землю с водой, из которых сделан был жертвенник. Ссылаясь на этот рассказ, Иоахим указывает, что земля и вода означают здесь Ветхий и Новый заветы; огонь же, сошедший с неба и поглотивший землю и воду жертвенника, означает тот духовный интеллект, который должен появиться и выжечь земную поверхность священного писания, т. е. его буквенную внешность, так как «с приходом совершенного,— заключает он, ссылаясь на «I Послание к коринфянам»,— прекратится то, что частично и неполно».[30]

Таким образом здесь подчеркивается, что с установлением господства нового интеллекта должны прекратиться функции не только Ветхого, но и Нового завета. Учение Иоахима о священном писании составляет важную часть его исторической теории и вне связи с ней не может быть понято. Если первое состояние мирового развития есть время господства закона и внешнего принуждения, когда истина, совершенно недоступная, навязывается людям чисто внешними средствами, как рабам, то предназначенный для этой эпохи Ветхий завет в своей внешней буквенной форме не содержит ничего ясного и истинного. Истина скрыта в нем только для пророков, праведнейших людей, имеющих в себе самих дух божий. Ветхий завет есть темное небо — без всякого света, за исключением того, что дано пророкам, освещающим это небо, как особые фонари в темном

---

[30] «Concordia», II («Prctocoll», Bl 106b.):
«Oportet inquam nos in hoc opere altare testamenti prioris pro dono omnipotentis dei ordinate componere, fundentes et statuentes insuper aquam novi testamenti, aliud inter aliud, ac si rota infra rotam inesse per concordiam videatur, invisibilem autem spiritum exspectare desuper, qui veluti de tertio celo ignem suum dirigat spiritualem, ut veniente eo quod perfectum est, evacuetur quod ex parte est».

месте «или точно как ясные звезды неба во тьме ночной».[31] За этим временем закона и рабского подчинения последовало «время благодати» (tempus gratie), распростерто было новое, второе небо и создан Новый завет, образующий ясность лунного света.[32] Иоахим обращает внимание на то, что из его характеристики мы точно или отчасти видим отличие «второго неба», т. е. Нового завета, от «первого неба», которым является Ветхий завет.[33] В самом деле, мы видим, что Ветхий завет он характеризует как сплошь темное небо, для которого свет звезд подобен свету фонаря, принесенного извне. Пророки имеют в себе (in se ipsis) дух божий для понимания того, что дано им под буквенной внешностью Ветхого завета, который сам по себе никакого света не содержит (nichil habens in se caloris, nichil luminis). Рабам ничто не может быть дано, кроме внешнего насилия. Что же касается Нового завета, то даже его буквенная внешность более совершенна и сама по себе обладает в известной степени духовными свойствами. Люди второго состояния, для которых Новый завет предназначен,— не духовные рабы, действующие под страхом бича, а духовные дети, живущие по вере и уже обладающие частичным сознанием в мере, необходимой для того, чтобы видеть истину, хотя и в завуалированном виде. «Велико,— говорит он,— расстояние между обоими небесами, велико и различие между обоими заветами. Различаются именно изложенные в обоих заветах рождения, жизни, войны и победы. Одни рождаются из плоти, другие, как только что сказано, из воды и духа. Одни разводились с женами и соединялись с теми, с кем хотели, другим же повелевается сочетаться одним браком во Христе и церкви... одни сражались за земельные владения, другие же сражаются не за землю и за что-либо земное, а за святую свободу церкви и за благо своего духа».[34]

---

[31] Ib.:
«Erat autem locus tenebrosus et quasi celum obscurum vetus illud testamentum, quod proprie littera dictum est, nichil habens in se caloris, nichil luminis, nisi quod prophete viri justissimi sub eo multipliciter dati sunt, qui habentes in se ipsis spiritum dei essent quasi quedam luminaria in caliginoso loco aut certe velut clara celi sidera in caligine noctis».

[32] Ib.:
«Sequutum est autem tempus gratie, ut panderetur secundum celum et conderetur novum testamentum velut in claritate lune».

[33] Ib.: «Certe videmus vel ex parte quid differat et quid distat inter utrumque celum».

[34] Ib. (Ch. H a h n. «Geschichte der Ketzer im Mittelalter», Bd. III, Beil., Stuttgart, 1850, S. 264):
«Multum ergo distat inter utrumque coelum, multa inter utrumque testamentum differentia est. Differunt sane utriusque nativitates, differunt vitae, differunt bella, differunt et victoriae. Illi enim ex carne, isti ut jam dixi ex aqua et spiritu nati sunt. Illi faciebant uxoribus libellum repudii,

Однако он решительно настаивает на том, что и «второе небо» не является апогеем совершенства.[35] Ведь апостол Павел в «I Послании к коринфянам» (III, 1—5), говорит он, называет обращенных в христианство плотскими людьми и младенцами, которых можно кормить только молоком, но не твердой пищей, указывая, что плотский человек не может воспринять того, что есть дух божий (dicens, animalem hominem non percipere ea, que sunt spiritus dei). Необходимо, говорит Иоахим, притти к выводу, что наше высшее совершенство помещено на третьем небе, на небе того духовного понимания, которое вытекает из обоих заветов».[36]

Иоахим, таким образом, говорит об историческом и преходящем характере не только Ветхого, но и Нового завета. Если три стадии мировой истории являются тремя прогрессивными ступенями в осознании истины, каждой из которых соответствует особое священное писание, то третьей, высшей ступени сознания, или третьему интеллекту, должно соответствовать новое евангелие, чисто духовное и свободное от внешних препятствий, вызываемых в Ветхом и Новом заветах словесной и книжной формой. Однако, по мнению Иоахима, содержание нового духовного откровения «вытекает» из обоих предыдущих заветов. В 7-й главе второй книги «Concordia» говорится то же самое: известно, что буква Ветхого завета вверена была иудейскому народу, буква Нового завета — римскому; духовным же мужам вверено будет то духовное понимание, которое вытекает из обоих заветов.[37]

В «Psalterium decem chordarum» Иоахим говорит точнее, что новое евангелие святого духа, свободное от буквенной формы, вытекает из евангелия Христа, т.е. из Нового завета. В предстоящую новую эру роль святого духа значительно возвысится, так что всем необходимо научиться чтить его. Чем же следует его почитать?— спрашивает Иоахим и отве-

---

et simul habebant quod volebant. Isti in typo Christi et ecclesiae singuli singulas teneri jubentur,...Illi pro terrenis possessionibus pugnaverunt, isti non tam pro terra aut qualibet terrena substantia, sed pro sanctae libertate ecclesiae et salute spirituum suorum praeliasse noscuntur...»

[35] Ib. («Protocoll», Bl. 100b):

«Sed num quia secundum celum tante novimus esse dignitatis, idcirco dicimus esse in eo finem perfectionis nostre?»

[36] Ib.:

«Restat ergo ut in tertio celo finem perfectionis nostre positum esse intelligamus. celo utique spiritualis intelligentiae, que de utroque testamento procedit».

[37] Ib., cap. VII («Protocoll», S. 100b; Ch. H a h n, op. cit., t. III, Beil., S. 266):

«Et sciendum quod littera veteris testamenti commissa fuit populo judaeorum, littera novi populo romano, spiritualibus autem viris spiritualis intelligentia quae ex utraque procedit».

чает: «не подлежит сомнению, что его евангелием» (in evangelio ejus). Дальше он спрашивает: «А что есть его евангелие?» И отвечает: «То, о котором Иоанн говорит в Апокалипсисе (XIV, 6): «И увидел я другого ангела, летящего по средине неба, который имел вечное евангелие».[38] Это то, которое «вытекает из евангелия Христа (Illud quod procedit de evangelio Christi), потому что буква убивает, а дух животворит» (littera enim occidit, spiritus autem vivificat).

Остается неясным на первый взгляд, считал ли Иоахим исторически преходящим вместе со словесной формой Нового завета также его духовное содержание, или же считал, что духовное содержание Нового завета остается неизменным и в «вечном евангелии». Следует ли из формулы «Illud quod procedit de evangelio Christi», что «вечное евангелие» есть не больше, чем духовное содержание Нового завета, или же — что оно исходит или отправляется от Нового завета, но идет дальше? Этот вопрос вызывал крупные споры среди толкователей и иссследователей Иоахима. Уже в XIII в. он был предметом борьбы между нищенствующими орденами, белым духовенством и университетскими кругами. Внутри францисканского ордена борьба приняла особенно упорный характер между представителями официальной доктрины ордена и «спиритуалами», из среды которых образовался впоследствии особый апостольский орден, основанный Герардо Сегарелли. Папская церковь, следственные органы которой уделяли этому вопросу много внимания, окончательного мнения не высказала.

Францисканский орден, возникший в начале XIII в. на почве общего недовольства жадностью духовенства и испорченностью церкви, был, как известно, впоследствии превращен в орудие римской церкви для поддержания ее властолюбивых целей и подавления недовольства против нее. Этот факт, представлявший крупную победу римской церковной политики,[39] привел к возвышению францисканцев, к завоеванию ими видных позиций в церкви и чрезвычайно важного положения в обществе. Претензии францисканцев шли еще дальше: они не только стремились взять под свой контроль университеты, но и вообще рассматривали себя как основной столп католицизма. Основания для таких претензий заключались в том, что, только вбирая в себя движение нищенствующих и включив его в свою систему, католическая церковь могла выступать

---

[38] «Psalterium decem chordarum», XIX («Protocoll», Bl. 100b):
«Et quod est evangelium ejus? Illud de quo dicut Johannes in Apocalipsi: Vidi angelum dei volantem per medium celum, et datum est illi evangelium eternum».

[39] См. А. Гаусрат. «Средневековые реформаторы», т. II, СПб., 1900, стр. 235 и сл.

в роли верховного руководителя всего мира и развивать свою универсальную теорию, согласно которой церковь не должна отстраняться от земных дел, а, наоборот, вобрав в себя все мирские элементы — и добрые и злые, распределять в мире все функции и вести его к оправданию и усовершенствованию в небесной жизни. Концепция францисканцев заключалась в том, что такая универсальная роль церкви предуказана в пророчестве Иоахима и обусловлена необходимостью передать руководство особым духовно одаренным орденам. Из хроники францисканского монаха Салимбене, написанной в 80-х годах XIII в., мы знаем, как велик был интерес францисканцев к пророчеству Иоахима. Салимбене рассказывает, что францисканцы часто собирались и обсуждали учение Иоахима,[40] прятали его книги от возможного преследования, старательно переписывали и распространяли их между собою и защищали учение Иоахима в спорах с его противниками. Из хроники Салимбене мы знаем также, как старательно францисканцы отыскивали в пророчестве Иоахима указания о предстоящем возвышении двух орденов—францисканского и доминиканского[41]—и о том, что под «орденом монахов», к которому в третью эру мира должно, по Иоахиму, перейти все духовное руководство, следует понимать именно орден миноритов (т. е. францисканцев), так как орден доминиканцев должен будет разделить судьбу простых клириков.[42] Совершенно очевидно, что францисканцы, видевшие в учении Иоахима орудие своих домогательств, интересовались только его предсказаниями о духовных орденах будущего и, в частности, об ордене монахов. В остальном их смущало то, что некоторые стороны учения Иоахима не сходятся с официальной католической доктриной, как это видно из разговора Салимбене с другим видным францисканцем и

[40] «Chronica Fr. Salimbene Parmensis Ordinis Minorum» («Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia»), Parmae, 1857, p. 104:

«Cum autem vidissem quod in camera fratris Hugonis congregabantur judices et notarii atque physici et alii litterati ad audiendum ipsum de doctrina abbatis Yoachim docentem, recordatus sum Helysei, de quo legitur IV Reg. VI...».

[41] Ib., p. 118, 123—124 и др. Необходимо иметь в виду, что термин «Ordo» у Иоахима означает не орден в собственном смысле слова, с определенным уставом, а категорию избранных, определяющих на каждой ступени развития общий характер данного этапа и его направление.

[42] Ib., p. 338:

«Et nota quod abbas Yoachym cui Deus revelavit futura, dixit quod ordo Praedicatorum debeat pati cum ordine clericorum; ordo vero Minorum, durare usque ad finem».

p. 389:

«Item de istis duobus Ordinibus abbas Yoachym dixit: videtur mihi quod unus scilicet ordo, indifferenter colligat bonos terrae clericos et laycos incorporando Ecclesiae, alter vero sollummodo primitias eligat clericorum».

учителем иоахимизма, Гугоном.[43] Салимбене рассказывает, как жестоко расправлялись францисканцы с теми «преступниками ордена» (transgressores ordinis), которые толковали учение Иоахима в радикальном духе. По его мнению, строгость необходима для того, чтобы глупость одного не была поставлена в вину всему ордену.[44] Иоахим изображался распорядителями францисканского ордена как комментатор евангелий, как пророк, вскрывавший скрытые в Евангелии тайны будущего, но не как автор нового учения о недостаточном совершенстве христианских евангелий и об их исторически преходящем характере.

Иначе толковали учение Иоахима «строгие» францисканцы, или «спиритуалы». Салимбене посвящает в своей хронике много страниц характеристике спиритуалов и всех возникших впоследствии радикальных течений иоахимитов. Он не находит слов для осуждения радикалов и разоблачения их учения как фальсификации иоахимизма[45] и старается нагромождением нелепых анекдотов выставить их в смешном, карикатурном виде, особенно издеваясь над их идеалом бедной жизни и подражания Христу. Больше всего достается основателю нового, радикального «апостольского» ордена, сожженному впоследствии (при Бонифации VIII) Герардо Сегарелли. Но Салимбене не обходит и более ранних спиритуалов, с которыми он одно время находился в близких отношениях. Особое внимание уделяет он спиритуалу Гирардо из Борго-Сан-Доннино, который вначале был «послушным молодым человеком, почтенным и добрым», за исключением того, что слишком упрямо отстаивал положения Иоахима, к которым присоединял и свои собственные.[46] Салимбене имеет в виду толкование отношения Иоахима к евангелиям, данное Гирардо в примечаниях к произведениям Иоахима и в особой книге «Введение в вечное евангелие» (Introductorius in evangelium aeternum). Стараниями францисканцев Гирардо из Борго-Сан-Доннино, автор «Introductorius», был брошен в тюрьму при папе Александре IV, а сама его книга, которая была, по словам Салимбене, «толще Библии»,— осуждена как еретическая. Салимбене рассказывает, как

---

[43] Ib., p. 103—104.

[44] Ib., p. 103:

«Cognoscant igitur omnes, quod rigor justitiae servatur in ordine fratrum Minorum contra ordinis transgressores: non igitur unius stultitia est toti ordine imputanda».

[45] Ib., p. 233—234.

[46] Ib., p. 101—102:

«Alius erat frater Ghirardinus de Burgo Sancti Donini, qui in Sicilia creverat, et in grammatica rexerat, et erat morigeratus juvenis, honestus et bonus; hoc excepto, quod nimis fuit obstinatus in dictis Yoachimi, et similiter propriae opinioni inseparabiliter adhaesit».

старательно он сам и другие францисканцы уничтожали экземпляры этой книги за то, что она была написана не в стиле древних докторов, а содержала дерзкие слова, достойные смеха.[47] Книга Гирардо, таким образом, не сохранилась. По Салимбене, основной ее тезис заключался в ложном приписывании Иоахиму учения о том, «что евангелие Христа и учение никого не ведет к совершенству и подлежит прекращению в 1260 г.»[48] Основные положения «Introductorius» воспроизводятся в выдержках, которые ходили по рукам как обвинительный материал против иоахимизма и происхождение которых вызывает споры,[49] хотя враждебный иоахимизму характер этого источника не подлежит сомнению. Краткую и неполную характеристику содержания «Introductorius» мы находим в протоколе следственной комиссии папы Александра IV, разобравшей эту книгу на своем первом заседании.

«Выдержки из вечного евангелия» рассматривают «Introductorius» как первую часть «вечного евангелия»; второй частью считается там книга Иоахима «Concordia». Из «Introductorius» приводятся семь ошибок (errores), которые показывают, как понимали учение Иоахима автор «Введения» и все радикальное направление иоахимитов в середине XIII в.

Первым заблуждением «Introductorius» «Выдержки» считают тезис о том, что учение Иоахима, рассматриваемое как само «вечное евангелие», должно устранить учение Христа и заменить Ветхий и Новый заветы.[50] Второе заблуждение усматривается в утверждении, что евангелие Христа не есть евангелие царства божьего и, следовательно, не образует основы церкви.[51] Третье заблуждение — в тезисе о предстоящем прекращении функции Нового завета, как в свое время

---

[47] Ib., p. 236:
«Iste liber non habet stilum antiquorum doctorum, et habet verba frivola et risu digna».

[48] Ib., p. 233:
«...continebat multas falsitates contra doctrinam abbatis Joachym, quas abbas non scripserat, videlicet quod evangelium Christi et doctrina Novi Testamenti neminem ad perfectum duxerit, et evacuanda erat 1260 anno».

[49] См. W. P r e g e r. «Das Evangelium aeternum und Yoachim von Floris» («Abhandl. der K. Bayr. Akad. d. Wiss.», Bd. XII, Abt. III), München, 1874 (далее — «Evangelium...»); H. R e u t e r. «Geschichte...», Bd. II, Berlin, 1887; H. D e n i f l e. «Das Evangelium Aeternum und die Commission zu Anagni» (далее — «Ev. Aeternum...»).

[50] «Ewangelium eternum, quod noviter est Confictum, contunet XXX errores» («Cod. Lat. Monum.», p. 311):
«...Quod evangelium eternum, quod idem est quod doctrina Yoachim, excellit doctrinam Christi et omne vetus et novum testamentum».

[51] Ib.:
«Quod ewangelium Christi non est ewangelium regni ac per hoc nec edificatorium ecclesie».

прекратил свои функции Ветхий завет.[52] Остальные заблуждения — в утверждениях «Introductorius», что Новый завет будет функционировать «еще шесть лет, т. е. до 1260 г.», что после этого срока не следует руководствоваться Новым заветом, что предстоящая замена евангелия Христа новым евангелием повлечет и замену духовенства Христа другим духовенством, и, наконец, что только нищенствующие (те, кто ходит босиком) являются наилучшими наставниками людей в духовном и вечном.[53]

Мы видим, таким образом, что радикальное крыло иоахимитов понимало под «евангелием святого духа» Иоахима не духовное содержание Ветхого и Нового заветов, а совершенно новое писание, именно — произведения самого Иоахима; они-то, эти произведения, и образуют новое евангелие и тот новый интеллект, который должен восторжествовать с наступлением третьего состояния мира и с прекращением действия «Евангелия Христа». Правда, оба приведенных источника, передающих содержание исчезнувшей книги Гирардо из Борго-Сан-Доннино, враждебны радикальному течению. Однако характерно, что противник Гирардо из лагеря францисканских иоахимитов Салимбене и авторы «Извлечений», представляющие лагерь противников иоахимизма вообще, в одних и тех же выражениях передают основной тезис автора «Introductorius» о предстоящем упразднении Евангелия. Но есть еще один источник, внушающий больше доверия и передающий содержание «Introductorius» более обстоятельно, с указанием глав, из которых взяты приводимые там выдержки. Это известный уже нам протокол ананьийской комиссии. Денифле считает этот источник, как юридический, абсолютно точным и беспристрастным. Даже если Денифле слишком доверчиво относится к папской юриспруденции, необходимо все-таки признать, что ананьийская комиссия очень заботилась о точной проверке обвинения. Когда дело дошло до рассмотрения сочинений самого Иоахима, один из кардиналов, как отмечается в протоколе, держал в руках оригиналы и проверял

---

[52] Ib.:

«...Quod novum testamentum evacuandum est sicut vetus evacuatum est».

[53] Ib.:

«...Quod novum testamentum non durabit in virtute sua nisi per VI annos proximo futuros, i. e. usque ad annum ... MCCLX ... quod illi, qui erunt ultra tempus predictum, non tenentur recipere novum testamentum... quod ewangelio Christi aliud ewangelium succedet et ita per contrarium Sacerdotio Christi aliud Sacerdotium succedit...Quod nullus simpliciter ydoneus est ad instruendum homines de spiritualibus et eternis nisi illi qui nudis pedibus incedunt».

точность приводимых обвинителем цитат.[54] По отношению к «Introductorius» также подчеркивается, что комиссия имела перед собою экземпляр, присланный папой для рассмотрения (ad inspiciendum). Если, таким образом, Салимбене и автор «Извлечений» дают нам сформулированные ими самими взгляды автора «Introductorius», то ананьийский протокол, придерживающийся всюду оригинального текста, заслуживает бесспорно больше доверия.

Характер и форму «вечного евангелия» «Introductorius», как видно из ананьийского протокола, представляет следующим образом. «Около 1200 г. от рождества Христова вышел дух жизни из обоих заветов для того, чтобы образовать вечное евангелие» (exivit spiritus vite de duobus testamentis, ut fieret evangelium eternum).[55] Приведенное нами место из «Concordia» о том, что духовный интеллект, образующий евангелие святого духа, вытекает из обоих заветов (de utroque testamento procedit), толкуется в «Introductorius» в том смысле, что из обоих заветов уже ушел дух жизни, что оба они прекратили свое действие, уступив место «вечному евангелию». О том, что «вечное евангелие»— это сами произведения Иоахима, «Introductorius» также выражается весьма четко, указывая, что «Concordia» Иоахима образует «первую книгу Вечного евангелия», что его же произведение «Apocalipsis nova» составляет вторую книгу, а «Psalterium decem chordarum» —«третью книгу».[56] Дальше «Introductorius» приводит определение Иоахимом Ветхого завета как первого неба, Нового завета — как второго неба и «вечного евангелия»— как третьего, а также ряд других собственных и иоахимовских сравнительных определений и при этом подчеркивает, что речь идет о трех частях священного писания, именно — Ветхого завета, Нового завета и «вечного евангелия», о «трех священных книгах» («Hec tria sacra volumina»). Характерно, что «Introductorius» говорит о «третьей книге» писания как об уже данной (que nobis data est), хотя вторая, т. е. «евангелие Христа», должна действовать от момента составления «Introductorius» (т. е. от 1254 г.) еще шесть лет — до 1260 г. Новый евангелист Иоахим, образ которого дан еще Даниилом,[57] возвестил новую эпоху, но напи-

---

[54] «Protocoll», Bl. 92a:
«...quorum unus tenebat originalia Yoachim de Florensi monasterio, et inspiciebat coram nobis, utrum hec essent in predictis libris, que predictus episcopus Acconensis legebat et legi faciebat per tabelionem nostrum».

[55] Ib. Bl. 91a.

[56] Ib., Bl. 91a.

[57] Ib., Bl. 91b:
«Item quod per virum indutus lineis intelligatur Yoachim scriptor hujus operis».

санное им евангелие будет введено в действие апостольским орденом, свято хранящим идеалы бедности Франциска Ассизского, о котором также предсказывал Апокалипсис.[58] Время, когда новое евангелие войдет в действие, будет отличаться тем, что историю станет творить сам святой дух — открыто, без всякого прикрывающего призрака или образа отца и сына. Для Нового завета не будет уже нужды в образе сына. В этом смысле и следует понимать, согласно «Introductorius», ссылку Иоахима на выражение послания Павла к коринфянам: «когда придет то, что совершенно, прекратится то, что частично и неполно».

Все изложенное в «Introductorius» дается не как новая концепция, а как понимание или толкование учения Иоахима. Об этом говорят примечания (глоссы) Гирардо к отдельным местам произведений Иоахима. Многие из этих глосс приводятся также в протоколе ананьийской комиссии.

Итак, основной вопрос иоахимизма — что такое «евангелие святого духа» Иоахима и в каком отношении оно находится к христианскому Евангелию — по-разному трактовался различными направлениями этого движения. Одни отстаивали верность Иоахима официальной церковной догме и понимали его новое евангелие и «новый интеллект» как вскрытие истинного смысла христианского Евангелия в католическом духе. Это направление, представленное руководящими кругами францисканского ордена, видело сущность учения Иоахима в том, что только особо посвященному ордену дано понимание истинного духовного смысла священного писания, а следовательно, право на руководство всей церковью и духовной жизнью общества. Другие считали, что Иоахим не только имел в виду отмену существующего Евангелия и существующего духовенства, а также возвещение нового «евангелия святого духа», но и сам дал это новое евангелие, предвещая тем самым скорое наступление конца существующего.

У исследователей XIX и XX вв. мы также наблюдаем крупные разногласия по вопросу о смысле учения Иоахима и, в частности, об отношении Иоахима к католицизму. Вильгельм Прегер во втором томе «Истории немецкой мистики» утверждает, что по существу Иоахим был не еретиком, а, наоборот,— ревностным католиком, полностью разделявшим теократические и иерархические идеи Григория VII. По мнению Прегера, Иоахим не имел в виду дать новую религиозную доктрину,

---

[58] Ib.:
«Hec verba: «Usque ad illum angelum, qui habuit signum Dei vivi, qui apparuit circa MCC incarnationis dominice», quem angelum frater Gerardus vocat et confitetur sanctum Franciscum».

а стремился лишь к исправлению церкви, так как хотел видеть ее освобожденной от внешнего блеска и тленной роскоши и проникнутой духом внутренней религиозности.[59]

Все остальное, все рассуждения о новом, «вечном» евангелии, доступном лишь отличающемуся даром откровения духу, приписано Иоахиму францисканцами, домогавшимися для себя исключительного положения в мире. Прегер настаивает, что три главных произведения, носящие имя Иоахима Флорского и образующие распространившееся в 50-х годах XIII в. «вечное евангелие» (именно «Concordia», «Apocalypsis Expositio» и «Psalterium decem chordarum»), тоже вовсе не принадлежат Иоахиму и написаны не раньше 1254 г., т. е. больше чем через пятьдесят лет после его смерти.[60] Если бы эта точка зрения оказалась правильной, изучение Иоахима и иоахимизма сделалось бы не только невозможным, но и бессмысленным. Однако это гиперкритическое мнение встретило всеобщее отрицательное отношение и может считаться отвергнутым после того как было неопровержимо доказано наличие указанных произведений задолго до 50-х годов и до начала широкой борьбы францисканцев за исключительное привилегированное положение.[61]

Иную оценку Иоахиму дал Герман Рейтер во втором томе «Истории религиозного просвещения в средние века». По его мнению, субъективно Иоахим был правоверным католиком, не желавшим отступать от догмы, но бессознательно заложил основу антикатолической теологической доктрины. Рейтер видит это в легком отношении Иоахима к букве и авторитету, в том, что букву религии он признал исторически преходящей, указав при этом на силу откровения в раскрытии истины. Иоахим не особенно заботился о противоречии, возникшем между его субъективным тяготением к католической догме и той свободной трактовкой буквы религии, которая по существу содержалась в его учении; дело в том, что антикатоличности своей доктрины он сам не сознавал, она заслонялась и тем, что будущее вверялось в его системе силе откровения, которое будет дано одаренной личности. По мнению Рейтера, это по существу ничего не меняло, но субъективно Иоахиму представлялось, что само откровение должно позаботиться о соблюдении верности католической догме.

Таким образом Рейтер считает, что Иоахим бессознательно подготовил проникновение в религиозное мировоззрение средневековья элементов просветительства, которые несколько засло-

---

[59] W. Preger. «Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter», Bd. I, Leipzig, 1893, S. 197 (далее — «Geschichte...»).
[60] W. Preger. «Evangelium...», S. 21 ff.
[61] См. H. Reuter. «Geschichte...», S. 356—360.

няются, но не устраняются его вполне объяснимой в условиях того времени субъективной консервативностью. Францисканцы лишь формально и односторонне приняли иоахимизм, но по существу извратили его. Они ухватились за учение Иоахима о роли личности, которой дано было откровение, и объявили, что под этой личностью следует понимать основателя их ордена; основное же в учении Иоахима, — его отношение к букве и авторитету, — они стремились преодолеть, а фактически устранили тем, что объявили «Устав» своего ордена новейшим откровением; таким образом то, что, по Иоахиму, выходит за пределы буквы, было ими освящено авторитетом и притом в самой догматической и буквенной форме. Только отделившееся от францисканцев течение спиритуалов, из которого вышел «Introductorius», обратило внимание на основное у Иоахима — на его учение о преходящем характере существующего. Правда, для борьбы с католическим мировоззрением спиритуалы в условиях XIII в. сами нуждались в известной догматической форме, а потому объявили «евангелием святого духа», или «вечным евангелием», произведения самого Иоахима. Однако букву произведений Иоахима они понимали как учение о крупных, коренных изменениях, которые в будущем докажут правильность откровения. Поэтому Рейтер считает, что у спиритуалов догматическая форма не снимает просветительского начала, которое иоахимизм внес в средневековое мировоззрение.[62] По мнению Рейтера, «Introductorius» правильно понимает учение Иоахима, трактуя его как учение об упразднении католического авторитета и католической догматики.

Против этой трактовки выступает известный католический историк реформации Денифле. В статье «Вечное евангелие и ананьйская комиссия» он старается доказать, что учение Иоахима не содержит никаких реформационных тенденций «в антикатолическом смысле», что «вечное евангелие» Иоахим понимал не как новое писание или новое учение, а как духовный смысл священного писания, т. е. «евангелия Христа», об упразднении которого он и не помышлял. Денифле ссылается на приведенное уже нами определение Иоахимом «вечного евангелия»: «Quid est evangelium ejus? Illud, quod procedit de evangelio Christi, littera enim occidit, spiritus autem vivificat» и толкует это в том смысле, что речь идет только о раскрытии содержания старой религии, а не о признании чего-то нового. Денифле приводит и другое место из «Concordia», где Иоахим прямо высказывается о церкви Петра: «Следовательно, церковь Петра, являющаяся троном Христа, не умирает, как это бывает в конце (времени)

---

[62] H. Reuter, op. cit., S. 197—198 ff.

Ветхого завета с рожденными женщиной. Измененная к большей славе, она останется прочной навеки».[63]

Денифле видит в этой цитате не нуждающееся в доказательствах подтверждение верности Иоахима католической церкви. По его мнению, Рейтер ошибается, приписывая Иоахиму антикатолическую концепцию Гирардо о предстоящем упразднении Нового завета.[64]

Денифле мог бы привести еще ряд цитат из произведений Иоахима, свидетельствующих о его стремлении примирить свою концепцию с идеей вечности христианства и с католической традицией вообще. Но при цитировании подобных мест прежде всего необходимо иметь в виду, что францисканцы энергично отстаивали консервативный характер иоахимизма и верность самого Иоахима католической традиции. Будучи главными переписчиками и редакторами произведений Иоахима,[65] францисканцы всегда могли усилить или «уточнить» ту или иную формулировку в выгодном для себя духе. Салимбене откровенно рассказывает в своей хронике, что его друзья считали необходимым в интересах ордена подчищать пергаменты для устранения опасных сочинений.[66] Если они прибегали к организованному стиранию рукописей, то не подлежит сомнению, что и при переписке важных для них сочинений не особенно церемонились. Кроме того, цитируя места, подобные указанным, нельзя упускать из виду, что суть не в настроениях самого Иоахима, а в объективном значении его концепции. Никто, в том числе и Рейтер, не отрицает, что субъективные стремления к согласованию своей теории с официальной католической доктриной были у Иоахима очень сильны.

Основной аргумент Денифле, — это, как уже сказано, определение, данное Иоахимом «вечному евангелию» как духовному откровению, вытекающему из «евангелия Христа» (Illud, quod procedit de evangelio Christi). Однако эту фразу Иоахима можно понимать лишь в смысле констатирования преемственной связи «вечного евангелия» с христианским, а не в том смысле, что «вечное евангелие» есть духовное выражение того же Нового завета. Сравнивая 7-ю главу II книги «Concordia» с XIX главой «Psalterium decem chordarum», мы видели, что в первом случае формула «quod procedit» выражает отношение «вечного евангелия» к обоим заветам — Ветхому и Новому («...spiritualis intelligen-

---

[63] См. указ. т. «Archiv», S. 56:
«Non igitur, quod absit, deficiet ecclesia Petri, que est thronus Christi, sicut accidit natis mulierum in fine veteris testamenti, sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in eternum».

[64] H. Denifle. «Ev. Aeternum...», S. 54, 76.

[65] Salimbene. «Chronica...», p. 124.

[66] Ib., p. 235—236.

tia, quae ex utraque procedit»); во втором же случае эта формула выражает отношение «вечного евангелия» к Новому завету (quod procedit de evangelio Christi). Объяснить это можно только тем, что, по мнению Иоахима, «вечное евангелие», или «евангелие святого духа», связано преемственной исторической связью с «евангелием Христа», как последнее связано с Ветхим заветом. Внимательное рассмотрение того места из «Psalterium», на которое ссылается Денифле, убедит нас, что определение «Illud quod procedit de evangelio Christi» следует понимать таким образом, что «вечное евангелие» отправляется от духа Нового завета, который оно изменяет и превращает в другое качество, сливая с собою. Это мы увидим, если продолжим цитату, приводимую Денифле, и обратим внимание на положения, следующие за нею. Разъясняя сущность «вечного евангелия» и его отношение к Новому завету, Иоахим дает свое толкование 13 и 14 стихов гл. XVI евангелия Иоанна, прерывая цитирование комментариями. В результате получается следующее:

Цитата 1: «Когда же приидет он, дух истины, то наставит вас на всякую истину...»

Комментарий Иоахима: «И для того, чтобы показать, что он берет из евангелия Христа и его писания и, превращая (взятое.— *М. С.*), как воду в вино, он опьяняет избранных, он прибавляет и говорит».[67]

Цитата 2: «Ибо не от себя говорить будет, но будет говорить, что́ услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит меня, потому что от моего возьмет, и возвестит вам».

У Денифле научный анализ подчинен тенденциозной цели — найти правоверный католицизм в учении Иоахима. Он поэтому не замечает, что в данном тексте «Psalterium» Иоахим трактует «евангелие святого духа» как новое явление, а не только как духовное содержание Нового завета. Установление господства «вечного евангелия» выступает здесь как новая эра господства нового интеллекта, основным принципом которого будет не догматическая истина, а живое откровение, то, «что услышит», т. е. то, что этому новому интеллекту внутренне представится истинным. В этой именно форме в средневековой идеологии возникают впервые намеки на положительную роль разума, на то, что Рейтер называет элементами просветительства, объективно содержащимися в учении Иоахима. Конечно, по указанным уже причинам Иоахим при этом старается подчеркнуть, что новый интеллект будет исходить из «евангелия Христа»; однако тут же утверждается, что новый интеллект будет превращать

[67] «Psalterium decem chordarum», XIX («Protocoll», Bl. 100b):
«Et ut ostenderet quod de evangelio Christi et de scriptura ejus acciperet et commutans quasi aquam in vinum inebriaret electos, adjecit et ait».

взятое «из воды в вино»,[68] т. е. из застывшей догмы в продукт живого откровения.

Прерогативой нового интеллекта будет толкование священного писания в духе живого откровения. Не ясно ли, что понимаемое таким образом отношение к Новому завету есть не больше чем установление исторической связи между двумя этапами развития и вместе с тем выражение стремления к сохранению связи с религиозной традицией? В этом же духе отношение к Новому завету трактуется и в приведенном месте из второй книги «Concordia», где три интеллекта сравниваются с землей, водой и огнем из библейского рассказа о жертвеннике пророка Илии. Говоря о том, что духовный интеллект, как огонь, выжжет элементы обоих старых интеллектов, Ветхого и Нового заветов, представленных как земля и вода (ignem de celo, qui consumat terram et aquam), Иоахим устанавливает здесь различное отношение к Ветхому и Новому заветам. Буквенная поверхность, образуемая из земли (т. е. Ветхий завет), будет выжжена до полного ее прекращения (qui terrenam illam superficiem littere, que de terra est et de terra loquitur evacuando consumat). Коснувшись же евангельской доктрины, обозначенной здесь как вода, духовный интеллект преобразит ее подобно тому, как густая вода, поставленная на алтарь священника Неемии, превращена была в огонь или как в Кане Галилейской на пиру вода была превращена в вино.[69] Таким образом огонь нового интеллекта выжигает и Ветхий завет и Новый. Особое отношение к Новому завету выражается, однако, в том, что огонь нового интеллекта не просто выжигает его, но при этом изменяет его природу, превращая ее в огонь, так что она сливается с новым интеллектом; другими словами, Новый завет толкуется в духе откровения нового интеллекта. Такое «сохранение» в действительности означает прекращение Нового завета, если исходить из духа католической традиции. Отбрасывая условную терминологию, «Introductorius» по существу правильно резюмирует учение Иоахима в том смысле, что Новый завет прекращается с наступлением эры нового интеллекта так же, как Ветхий завет — с наступлением эры Нового завета.

Историческая точка зрения Иоахима на священное писание, отнесение им «евангелия Христа» и «вечного евангелия», или «евангелия царства божия» (evangelium regni), к разным состо-

[68] Среди многочисленных сравнительных определений трех состояний мира есть определение второго состояния как воды, а третьего — как вина и огня.

[69] «Concordia», II («Protocoll», Bl. 100b):

«...et nichilominus evangelicam doctrinam designatam hic in aqua lambendo commutet, secundum quod illa aqua crassa, quam posuit in altari Neemias sacerdos, conversa est in ignem, aut sicut in Chana Galilee aqua idriarum commutata est in vinum».

яниям мирового развития и наделение их разными функциями дает возможность более точно установить его отношение к христианской традиции. В 23-й главе II книги «Psalterium decem chordarum», развивая свои исторические взгляды, Иоахим утверждает, что понятия совершенного и отвергаемого не абсолютны, а относительны, и что основным критерием различных ступеней свободы (частично совершенного, более совершенного и совершеннейшего) является время, к которому они относятся; частично доброе, утвердившееся в начале истории, устраняется для того, чтобы установить последующее, являющееся более совершенным[70]. Это не значит, продолжает он, что те, кто хорошо служили в свое время, не получат вознаграждения в царстве божием; но должно быть прекращено подражание тем, кто были хороши в свое время, поскольку на месте преходящего меньшего добра устанавливается лучшее.[71]

Дальше он поясняет свою мысль примером. Построен был храм божий и украшен медью, серебром и золотом, но в такой последовательности, что первое место занимала медь, второе — серебро, а третье — золото. Эти три вида украшений равным образом нужны, но вещам поставлены пределы (modus impositus est rebus). После того как те, которые приспособлены были к доставке меди, сделали свое дело и радостные вернулись к себе, кто же станет требовать у пришедших после них доставлять серебро, чтобы они снова доставляли медь, дело которой уже совершено и оставлено (iterum offere es, cujus consumatum est opus et sabbatizatum ab eo)? Кто же, далее, станет требовать у тех, которые пришли в третью очередь, снова давать серебро, дело которого уже завершено, а не золото и драгоценные камни, необходимые теперь по месту и времени?[72] Следовательно, говорится дальше, не отвергается медь, которая введена в храм, но отвергается предложение меди не в свое время и отвергаются предлагавшие медь, в то время как от них требуется серебро.[73]

---

[70] «Psalterium, decem chordarum», XXIII («Protocoll», Bl. 101a): «...reprobatur precedens quod bonum est secundum partem, ut statuatur subsequens quod perfectius est».

[71] Ib.:

«Non quod illi, qui bene militaverunt secundum tempus, non recipiant in regno dei mercedem suam, sed ut deficiat imitatio eorum, que bona fuerunt in tempore suo, quatinus quod transeunte minori bono statuatur illico quod majus est»

[72] Ib., Bl. 101b:

«...aut hii, qui succedunt vice tertia, offere iterum argentum consumato opere ipsius et non pocius aurum et lapidos preciosos, quod suo loco et tempore necessarium est?»

[73] Ib.:

«Non igitur reprobatur es quod positum est in templo, sed reprobata est oblatio eris non oblata in tempore suo; et reprobati sunt offerentes es, a quibus exigebatur argentum».

То же самое можно сказать о серебре после того как прошло его время и настало время золота: оно также остается в храме, но необходимо, чтобы прекратилось настойчивое предложение серебра во избежание пренебрежительного отношения к золоту, необходимому на последнем этапе.[74] Это сказано, чтобы понятия рабства и свободы воспринимались в зависимости от обстоятельств времени: если рабство предназначено железу по отношению к меди, меди — по отношению к серебру, серебру же — по отношению к золоту, то это потому, что каждый из этих предметов, поскольку он дешевле, больше остается в употреблении, а поскольку он дороже — охраняется в лучшем месте.[75]

Продолжая пример с относительным значением различных металлов, Иоахим уточняет свое понимание относительности, указывая, что для каждого времени речь идет не просто о том, чтобы принять или отвергнуть тот или иной металл, но о степени его необходимости в данное время и о характерной в связи с этим формой его применения. Если во вторую эпоху, т. е. в эпоху серебра, отвергается медь, это не означает полного и абсолютного ее непризнания; отвергается только та форма применения, которая характерна для первой эпохи, для эпохи меди. То же говорится в отношении серебра, которое в эпоху золота отвергается не вообще, а лишь в том исключительном значении, которое оно имело во вторую эпоху, т. е. в эпоху серебра.[76]

Расшифровывая пример и вернувшись к характеристике эпох, или состояний, мировой истории, Иоахим, определивший первое состояние мирового развития как время женатых, второе состояние — как время клириков, а третье — как время монахов, подчеркивает, что его не следует понимать в том смысле, что после завершения первого состояния полностью отвергается жизнь женатых людей, которую вели наши древние предки;

---

[74] Ib.:

«Sed necesse est ut desinat oblatio ejus, ne negliatur opus auri, quod in fine necessarium est».

[75] Ib.:

«Hoc pro causa actum est ut servitus et libertas secundum tempus et tempus accipiende sint, quemadmodum si servitus ascribatur ferro respectu eris, eri respectu argenti, argento etiam respectu auri, nimirum quia unumquodque secundum quod est vilius, magis manet in usu, et secundum quod est carius, in loco optimo custoditur».

[76] Ib.:

«...ita tamen, ut secundum plus et minus in singulis statibus extimetur necessaria oblatio trina, dum modo splendidius sit es secundi status ere primi, splendidius es tercii ere secundi, similiter et argentum et aurum, ita ut non extimetur reprobatum generaliter es tempore secundi aut tercii status, sed es primi, nec argentum generaliter tempore tertii status, sed argentum secundi».

отвергается только женатое состояние в той исключительной форме, которую оно имело в первую эру, отвергается подражание Аврааму, имевшему одновременно двух жен, Иакову, женившемуся на двух своих двоюродных сестрах и одновременно имевшему двух наложниц, и Давиду, имевшему одновременно много жен и наложниц; отвергается также развод. Для христианского народа предпочтительно, чтобы многие женились не ради плотских вожделений, а ради потомства, согласно апостолу Павлу утверждавшему, что «имеющие жен должны быть как неимеющие», чтобы поддерживалось не плотское, а духовное наслаждение, чтобы служили богу всем сердцем (ut non voluptate carnis sed voluptate spiritus recreentur, et serviant domino in cordo perfecto). Если для первого состояния плотская жизнь вполне соответствует назначению эпохи, характеризуемой как время полного погружения в духовное рабство, то для второго состояния, начинающегося с христианской эры, необходимо уже, чтобы для многих плотская жизнь была подчинена духовному началу. Этому, как видно из многих мест сочинений Иоахима, соответствует второй интеллект, данный Новым заветом и признающий примат духовного начала не из чувства страха, а из чувства веры. Время это характеризуется только частичной и относительной свободой, так как вера не есть еще сознание и непосредственное созерцание истины. Это не полное совершенство. Кроме того признание духовного начала, продиктованное верой, не является всеобщим и вообще еще кажется людям невозможным.[77]

Достижение истины представляется еще как результат усилий и борьбы. О переходе к третьему состоянию говорится здесь очень кратко: «Оно еще немного продержится, пока не будет сокрушен Вавилон, когда человек станет выше золота».[78] Сокрушение Вавилона в устах Иоахима — это устранение современного состояния римской церкви, после чего человек достигнет полного совершенства. Исключительное преобладание духовного начала представится в свете нового интеллекта как раскрытие истины, не требующей больше для своего признания ни усилий, ни борьбы.

Приведенная здесь характеристика исторических этапов показывает, как Иоахим понимал преемственную связь между ними.

Первая стадия мировой истории характеризуется погружением в духовное рабство; но суровая ветхозаветная дисциплина закона ограничивает полное развязывание плотской свободы

---

[77] Ib.:
«Hoc si impossibile videtur hominibus, sed non deo».

[78] Ib.:
«Sustineant paululum, donec percutiatur Babilon, quando preciosor erit vir auro, et homo mundo obrizo».

и этим подготовляет вторую историческую стадию, характеризуемую признанием в известной степени руководящего значения духовного начала и подчинением плотской жизни духовному принципу. Это признание утверждается христианством. Ветхозаветная суровость закона стала излишней, но зато настало время христианских действий — таинств и догматики. Христианство, таким образом, подготовляет следующую, высшую стадию развития—эру спокойного созерцания истины без всяких действий и усилий, эру полного господства святого духа. Историческое и догматическое христианство станет излишним после наступления этой новой эры. Однако принцип чистой духовности, поскольку он подготовляется историческим христианством, содержится в нем как цель и тенденция. При компетентном толковании можно уже в самой догматике христианства, в конкретных действиях исторического христианства вскрыть направление духовной тенденции, которой предстоит реализация на следующей стадии господства святого духа, когда никакие деяния и догмы не будут нужны. Определяя предмет пятой книги «Concordia» в отличие от первых четырех книг этого своего сочинения, Иоахим пишет, что первые книги имеют предметом конкретные исторические действия, соответствующие четырем великим делам Христа —рождению, страданиям, воскресению и вознесению. В связи с этим первые четыре книги больше всего занимаются согласованием буквенных текстов, т. е. текстов Ветхого и Нового заветов, меньше занимаются духовным,[79] пятая же книга должна иметь предметом духовное изучение всех обычных деяний, соответственно тому как божественный огонь выводит духовный интеллект из самих словесных форм. Таким образом многими свидетельствами будет показан многострадальный венец событий, а после крупных коллизий и борьбы победами достигнут будет мир.[80]

Когда Иоахим говорит, что «вечное евангелие» вытекает из Нового завета, он имеет в виду эту преемственную связь между двумя историческими этапами — то, что при соответствующем толковании можно вскрыть в словесном Новом завете духовную тенденцию развития, но не то, что «вечное евангелие» и Новый завет составляют содержание и форму одной и той же

---

[79] «Concordia», V («Protocoll», Bl. 101a):

«Etenim in hiis IIII libris parum agitur secundum spiritum, magis autem secundum litteram, hoc est secundum concordiam littere, littere scilicet duorum testamentorum».

[80] Ib.:

«...in quinto ordine ignis est ostensus divinus, secundum quod et de ipsius verbis hystoricis spirituales prodeunt intellectus; oportet nos in hoc quinto libro de quibusdam gestis, sollempnioribus que occurrerunt spiritualiter agere, ut ex multis testimoniis ostendamus laboriosos rerum fines et post magnos agones et certamina pacem victoribus impertiri».

католической идеи, как утверждает Денифле. Мы видели, что Новый завет, как и все традиционное христианство, рассматривался Иоахимом только как исторический этап, как обусловленная определенным временем стадия подготовки к господству святого духа и нового интеллекта, которая должна прекратиться после того как эра святого духа уже наступит и новый интеллект будет достигнут. Таким образом необходимо признать, что дошедшая до нас формула «Introductorius»—«...Quod novum testamentum evacuandum est sicut vetus evacuatum est», хотя и отличается известным схематизмом, все же по существу правильно передает объективный смысл учения Иоахима. Историзм, фактически образующий основу его взглядов на судьбы мира, на роль священного писания, на церковь и духовенство, делает его концепцию непримиримой к католической традиции вопреки его собственным желаниям. Акконский епископ Флорентий, выступавший обвинителем произведений Иоахима перед комиссией в Ананьи и уделявший его исторической точке зрения особое внимание, показал это со всей убедительностью.

Приведенные рассуждения Иоахима из второй книги «Psalterium» обвинитель резюмирует следующим образом: «Отвергаются те, кто жил во вторую эпоху, с наступлением третьей эпохи».[81] Основную тяжесть своих обвинений Флорентий направляет против самой идеи Иоахима об очищении мира и церкви от зла в пределах земной жизни, об отнесении пророчества Апокалипсиса к определенному этапу земной жизни и вообще о применении к событиям этой жизни различной оценки в зависимости от времени. Флорентий настаивает на том, что исторические взгляды Иоахима, согласно которым всего только через пять лет наступит на земле идеальный, очищенный мир, который просуществует еще целую эпоху в пятьдесят поколений, противоречат основным положениям Августина об обязательном параллельном сосуществовании добра и зла, царства бога и царства дьявола, вплоть до окончания земной истории.[82] Тут же приводится следующее место из Августина: «Твердо того придерживайся и никогда не сомневайся в том, что католическая церковь есть поле божие, и на нем до конца мира пшеница содержится

---

[81] «Protocoll», Bl. 101a:

«Item in secundo libro Psalterii, XXIII capitulo, ponit methaphoram ad reprobationem quondam eorum, que fuerunt in primo statu adveniente secundo, et similiter eorum, que fuerunt et sunt in secundo statu adveniente tertio».

[82] Ib., Bl. 93a:

«Ecce hic dicit ecclesiam purgandam ab universis zizanis XLII generatione, de qua non supersunt modo nisi quinque anni, et tamen tunc non ponit seculum terminari, sed pocius adhuc restare totum tercium statum habiturum quinquaginta generationes, sicut probatum est supra. Contra hos signandum est illud Augustini XL capitulo».

смешанная с мякиной».[83] Для более полного доказательства своего тезиса обвинитель цитирует Августина дальше, приводя те места, где уточняется сущность католического представления о взаимоотношении между добром и злом и о роли церкви: «Добрые смешаны со злыми в общность таинства и в каждом состоянии — клириков ли, монахов или светских лиц — добрые должны быть вместе со злыми, и не из-за злых добрые должны себя отстранять; (наоборот) из-за добрых злые, насколько этого требует дело веры и любви, должны быть терпимы» (hoc est bonis malos sacramentorum communione misceri, et in omni professione sive clericorum sive monachorum sive laicorum esse simul bonos et malos, nec pro malis bonos deserendos, sed pro bonis malos, in quantum exigit fidei et caritatis ratio tolerandos).

Устами Августина католическая доктрина рассматривает весь мир как общность, в которой добро и зло — царство божие и царство дьявола — существуют параллельно до самого конца мира. На этом понимании мира строится и католическое учение о церкви, которая рассматривается как верховная регулирующая сила, ведающая распределением благодати и оправданием всех элементов мира, вводя их в общую систему церкви. Согласно этой доктрине, так будет до конца мира во все эпохи его развития. «В конце же мира, — цитирует дальше Августина обвинитель, — добрые и злые будут разделены, когда придет Христос, имея веялку в своей руке, и очистит поле».[84] Не трудно видеть, как далека эта точка зрения от признания христианской догматики историческим, преходящим этапом в развитии мира. Какое значение придавал Августин этим своим положениям как основам католической доктрины, видно из его энергичного призыва, который также приводится обвинителем из ананьийской комиссии: «Между тем обстоятельному изложению сороковой главы о правилах веры верь преданным образом, прочно придерживайся, смело и терпеливо защищай, и если ты узнаешь кого-либо, кто устанавливает обратное, беги (от него), как от чумы, и устрани (его) как еретика».[85] Протокол прибавляет, что Августин опирается в этом на евангелие Матфея (XIII, 30),

---

[83] Ib.:
«...firmissime tene et nullatenus dubites, aream dei esse ecclesiam catholicam et intra eam usque in finem seculi frumento mixtam paleam contineri».

[84] Ib.:
«In fine vero seculi bonos et malos etiam corpore separandos, quando veniet Christi habens ventilabrum in manu sua et permundabit aream».

[85] Ib.:
«Hec interim XL capitula ad regulam vero fidei firmissime pertinentia fideliter crede, fortiter tene, veraciter pacienter defende, et si quem contraria hiis dogmatizare cognoveris, tanquam pestem fuge, et tanquam hereticum abice».

где говорится о пшенице и плевелах: «Оставьте расти вместе то и другое до жатвы», подчеркивая в специальном примечании, что под жатвой евангелист понимает конец мира (messis est consummatio seculi).

Если, таким образом, Августин энергично отстаивает католическую доктрину о существовании зла в системе мира и церкви до конца истории, то Иоахим столь же энергично отстаивает свое учение о третьей фазе исторического развития мира как о суде божием на земле, который должен привести к очищению мира и вместе с тем к прекращению старых функций церкви задолго до конца мира, начиная с ближайших лет. Этот вывод, вытекающий уже, как мы видели, из самой исторической концепции Иоахима, подчеркивается им самим в учении о двух антихристах и двух судах божиих, на что также обращает внимание обвинитель. В восьмой главе «Enchiridion» есть следующее рассуждение Иоахима: хотя бог возвестил через пророка только одного Илию, нам все же известны двое под этим именем — один, который уже пришел, и другой, который придет. Таким образом, хотя святые люди говорят об одном великом тиране, все же должны притти двое. Один — это тот неправедный человек и великий противник христианской веры, о котором говорится в XVII главе Откровения Иоанна,[86] а другой — который прозван Гог.[87] В другом сочинении, посвященном толкованию Апокалипсиса, Иоахим подробно останавливается на местах, где предвозвещается суд божий, в частности на XIX главе (11, 14, 20).[88] Целым рядом логических рассуждений, сравнений, вопросов и ответов Иоахим старается доказать, что на судебное разбирательство «между добрыми и злыми», о котором в этой главе идет речь, явится Христос лично, своим телом (in corpore suo), и что святые, которые должны притти вместе с Христом, будуть жить в то время, т. е. будут еще облечены в свои смертные тела.[89] Акконский епископ справедливо замечает по поводу этих рассуждений Иоахима, что, поскольку он помещает здесь святых, имеющих еще смертные тела (ponit sanctos adhuc

---

[86] «Откровение Иоанна», XVII, 10:
«И седмь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда прийдет, не долго ему быть».

[87] «Enchiridion», 8 («Protocoll», Bl. 99b).

[88] Ст. 11: «И увидел я отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, который праведно судит и воинствует»; ст. 14: «И воинства небесные следовали за ним на конях белых..»; ст. 20: «И схвачен был зверь и с ним лжепророк... Оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою».

[89] «Protocoll», Bl. 100a:
«Quamvis non incongrue forsan in equis albis corpora mortalia sanctorum intelligi queant, quod magis puto, qui sequentes passionem domini sui ita pugnaturi sunt in corporibus suis».

habere mortalia corpora), речь идет у него не о том страшном суде, который, по католическому учению, должен быть после воскресения мертвых, а о том, который, по его собственному мнению (secundum opinionem suam), должен совершиться в конце второго состояния и до третьего состояния мирового развития.

Смысл этих рассуждений Иоахима и его учения о двух антихристах и двух предстоящих судах над миром заключается в том, что эра совершенства мира должна наступить задолго до его конца — в рамках мировой истории и земной жизни; избранными свершителями этого мирового переворота будут смертные люди, которые явятся исполнителями суда Христа для искоренения зла в мире. Намек на эту миссию Иоахим видит уже в рассказе I главы первой книги Ветхого завета о создании богом света и о разделении между светом и тьмой.[90] Это означает по существу прекращение верховного регулирования церковью отношений и ее балансирования между добром и злом — неотъемлемыми элементами мира до его полного завершения. Мы уже видели, какое значение придавал Августин учению о безусловном сосуществовании царства божия и царства дьявола в мире до его конца. Более поздние теоретики католицизма лишь дополняли и уточняли это понимание мира и церкви. Средневековая католическая церковь видела свою главную функцию в распределении и перераспределении благодати, — в том, что церковь включает материальный греховный мир в общий «Corpus christianum», «оправдывает» его, наделяя благодатью из неистощимой сокровищницы сверхдолжных добрых дел и заслуг Христа. Эта сторона средневекового католицизма, получившая в учении Фомы Аквинского свою теоретическую формулу, чрезвычайно ярко показана Трельчем в книге «Социальные учения христианских церквей и групп».[91] Трельч показал также, каким образом широкий и сложный характер средневекового католицизма и его учение о роли церкви и папства в оправдании земного мира легли в основу своеобразного понимания естественного права и санкционирования авторитета светского государства. Иоахим же рассматривает церковь, включающую греховный мир в общий «Corpus christianum», как исторически преходящий этап вавилонского пленения церкви, за которым последует новый этап — вселенская церковь с новым принципом религиозности, совершенно отличным от католического принципа оправ-

[90] «Concordia», V (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, Beil., S. 303):
«Erit ergo et nunc lux creata per quam illuminentur hi qui in tenebris et umbra mortis sedent et dividantur a multitudine incredulorum qui dicuntur christiani et non sunt, ut sit posita meta divisionis inter lucem et tenebras, sicut et in diebus apostolorum».

[91] E. T r o e l t s c h. «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen». Tübingen, 1912, S. 264—293, 301—305 ff. (далее—«Die Soziallehren...»).

дания. Судьба латинскоїї церкви, по Иоахиму, соответствует исторической судьбе Иудеи и Иерусалима. До царя Давида бог избирал судей и правителей для Израиля то из одного колена, то из другого; Иудея не выделялась из других колен израилевых. Со времени Давида начинается период исключительноїї избранности иудейских царей. Но вскоре после Давида Израилево царство распалось. Если вначале царство Иуды оставалось богоизбранным и благочестивым, то впоследствии, начиная с царя Иорама, Иудея также погрязла в грехах и в конце концов попала в вавилонский плен, т. е. в состояние испорченности и подчинения злу, которое должно было прекратиться с восстановлением Иерусалима. Следуя своему методу «согласования Ветхого и Нового заветов», Иоахим конструирует по этой схеме всю историю латинскоїї церкви.[92] От времен апостолов до папы Сильвестра святого римская церковь еще не стала преобладающей и исключительной. Второй этап развития церкви начинается временем Сильвестра I, когда она признается руководящеїї вселенскоїї силой. Однако вскоре после Сильвестра церковь распалась подобно тому как распалось царство после Давида. Вначале греческая, а затем и латинская церкви погрязли в мирских делах и впали в то состояние испорченности и гибели, которое Иоахим всюду называет вавилонским пленением церкви, или «Новым Вавилоном».[93] Сокрушению вавилонскоїї монархии должны соответствовать насильственное устранение современного состояния церкви и торжество новоїї церкви и царства святого духа, которое будет «Новым Иерусалимом».[94]

Таким образом Иоахим хронологически различает в истории латинскоїї церкви состояние вавилонского пленения и состояние Нового Иерусалима как два исторических этапа. Акконский епископ снова ополчается против историзма Иоахима и снова противопоставляет его Августину, подчеркивая, что у последнего Вавилон с его грешными обитателями непрерывно продолжается одновременно с Иерусалимом и его праведными обитателями до конца мира. Иоахим же, жалуется Флорентиї, предусматривает конец Вавилона (под которым он понимает римскую церковь в ее настоящем состоянии) в близком будущем, именно в конце второго состояния и 42-го поколения.[95] Уже сами слова Иоахима о предстоящем рождении новоїї церкви не могут, по

---

[92] «Concordia», II (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, Beil., S. 269—270).

[93] Ib., III (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, Beil., S. 281).

[94] Ib. (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, Beil., S. 310—311).

[95] «Protocoll», Bl. 97b:

«quod ista Babilon cum civibus suis, sicut ait Augustinus, currit indestinenter simul cum Yerusalem cum civibus suis usque in finem mundi. Iste autem ponit finem Babilonis hujus, de quo loquitur, esse prope, hoc est in fine secundi status et XLII generationis...»

словам Флорентия, быть поняты в определениях двух градов, установленных Августином.[96]

Из сказанного видно, что Иоахим, сторонник универсальной вселенской церкви, понимал эти качества не в установлении характерного для католического мировоззрения отношения между духовным и земным мирами, между церковью и светским государством. Иоахим представлял себе принцип универсальности новой латинской церкви в смысле всеобщего устранения зла и просвещения всех новым интеллектом, раскрывающим для всеобщего созерцания божественную истину. Функции новой церкви он видел в том, чтобы помогать будущему руководящему ордену монахов в распространении нового «евангелия святого духа», евангелия третьей стадии мировой истории.[97] Новые задачи и функции церкви требуют новых средств и методов. Совершенно очевидно, что церковная догматика должна отпасть, так как она была приспособлена к старым функциям церкви. Связанный с духовным евангелием новый, или «общий», интеллект, пропаганда которого делается основной задачей новой церкви, вступает на место веры и противопоставляется ей как более высокая ступень духовного развития. Истина раскрывается со всей убедительностью и очевидностью. Всякое сомнение и неясность, которые представляли истину в прикрытом и загадочном виде, прекратятся. Постижение истины через веру и догму, смысл и практика которых доступны только особо посвященным, рассматривается как пройденная ступень. С наступлением новой эры всякие внешние формы и «фигуры» станут излишними.

Наряду с новым евангелием и новой церковью Иоахим предусматривал и новое духовенство.

Приведенные извлечения из «Introductorius» дают общую краткую формулу и этих взглядов Иоахима — о том, что «за духовенством Христа последует другое духовенство» (Sacerdio Christi aliud sacerdotium succedit).

В тех же извлечениях приводится также тезис «Introductorius» о том, кто придет на смену старому духовенству. «Никто,— говорится там, — не приспособлен так к наставлению людей в духовном и вечном, как те, кто ходят необутыми» (quod nullus simpliciter idoneus est ad instruendun homines de spiritualibus et eternis nisi illis qui nudis pedibus incedunt). Отношение Иоахима к духовенству находится в тесной связи с его учением об избранных остатках (reliquie), или о духовном ордене, ко-

---

[96] Ib.:
«hoc idem patet per hoc, quod addit de partu ecclesie tunc futuro, qui partus non potest intelligi terminatis duabus civitatibus, quas ponit beatus Augustinus».

[97] См. «Concordia», V (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, Beil., S. 301).

торому в момент переворота должно принадлежать общее руководство.

Из общей схемы Иоахима известно, что современное ему духовенство католической церкви он считал «орденом клириков», соответствующим второй стадии мирового развития; в конце этого периода и в начале следующего он уступит место «ордену монахов».

Естественно, мнения Иоахима о неизбежной судьбе духовенства представлялись официальным кругам самыми опасными; следовательно, стремление Иоахима сглаживать такие взгляды и примирить свою концепцию с официальной традицией должно было в данном случае сказаться особым образом. В 28-й главе 2-й книги «Concordia» он старается представить оба эти ордена как две формы одного и того же явления:

«Два совершенных ордена (duo perfecti ordines) проявляются в церкви, о которых говорит псалмопевец... один — клириков, другой — монахов. И оба эти ордена составляют один клир, который, однако, в одном виде получает завершение во время потрясения, вызванного пришествием антихриста, в другом виде остается до конца света (et ipsi duo unus sunt clerus, qui tamen uno modo consumationem accipiet in tribulatione antichristi, alio modo mansurus est usque ad consumationem seculi). Петр и Иоанн принадлежат, конечно, к одному ордену, и, однако, этот единый орден должен завершиться раньше, поскольку он относится к Петру, если говорить точно, но остается, поскольку он относится к Иоанну» (Petrus sane et Johannes unius ordine sunt, et tamen ipse unus ordo consumari prius oportet quantum ad Petrum, ut scientibus loquar, stabit autem quantum ad Johannem).[98]

В другом месте, говоря о предстоящем прекращении ордена клириков, Иоахим пишет, что этот орден не может печалиться по поводу своего роспуска, поскольку он познает себя пребывающим в лучшем преемстве.[99] Ибо мы знаем, — продолжает он,— что является не противным вере, а, наоборот, подлинной религиозностью (non facit diversitas fidei, sed proprietas religionis) утверждение, что один орден обозначается как передатчик, а другой как преемник. Когда какой-либо орден вступает в силу, он сохраняет свое название до тех пор, пока еще не прекратилась его форма в силу преемственности. Если же из него выходит какой-нибудь, который, принимая другие, лучшие формы, превращается в лучший, он уже больше не называется

---

[98] «Concordia», II («Protocoll», Bl. 96b).

[99] «Super quatuor Ewangelia» («Protocoll», Bl. 95a):
«Neque enim super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscet».

тем же орденом; он образует другой, происходящий из него.[100] Но неужели, — спрашивает он, — тот, кто внимательно следит за следующим за ним плодом, может быть опечален тем, что в нем прекратится частичное совершенство для того, чтобы на его место последовало совершенство универсальное? (Sed num qui talem intuetur sibi fructum succedere, dolere potest, quia desinit esse in se particularis perfectio, ut succedat universalis?). Нет и нет, — отвечает он в самой категорической форме, — не может этого быть у преемника Петра. Должна быть рассеяна и исчезнуть зависть по отношению к совершенству духовного ордена, который, очевидно, образует единый дух с богом своим (ut tabescat invidia super perfectione ordinis spiritualis, quem videbit esse unum spiritum cum deo suo).

Иоахим старается, таким образом, доказать, что прекращающийся орден клириков сам познает себя «в ордене монахов», что само прекращение ордена клириков есть не что иное как принятие им новой, более совершенной формы. Иоахим неоднократно возвращается к смене орденов и всякий раз подчеркивает, что она не может рассматриваться как насильственное отстранение старого. В пятой книге «Concordia» говорится, что в библейском рассказе о старости царя Давида содержится указание на старость второго состояния мирового развития и религиозного ордена, что римский папа, сохраняя свой старый орден, стал зябнуть от старческого состояния.[101] В споре же за престол, начавшемся еще при жизни Давида между его сыновьями Адонией и Соломоном, Иоахим видит указание на характер перехода руководства к новому ордену. Адония намеревался узурпировать престол силой, но потерпел неудачу; престол достался Соломону, действовавшему мирными средствами по советам пророков. Следовательно, заключает Иоахим, не отомрет церковь Петра (non igitur, quod absit, deficiet ecclesia Petri), являющаяся троном Христа, но, возведенная в большую славу, останется прочной навеки (sed commutata in majorem gloriam manebit stabilis in eternum)[102] Денифле толкует это место как подтверждение своей точки зрения о верности Иоахима католическому учению. Однако в действительности постоянная тревога Иоахима за свои радикальные воззрения и его многочисленные оговорки по этому поводу свидетельствуют о чрезвычайной труд-

---

[100] Ib.:
«Si autem aliqui egrediuntur ex eo, qui assumpta altera meliori forma commutantur in melius, jam non dicitur esse eiusdem ordinis, sed alterius procedentis ex eo».

[101] «Concordia», V («Protocoll», Bl. 94b):
«...in servando ordine suo antiquo incipiet romanus pontifex frigescere pre senectute...»

[102] Ib.

ности примирения его взглядов с католической традицией. Внимательный разбор точки зрения Иоахима на этот вопрос не оставляет сомнений в том, что его «орден монахов» — по существу некатолический институт.

В самом деле, орден клириков, соответствующий апостолу Петру, учрежден, по словам Иоахима во «Введении в Апокалипсис», для «активной жизни», т. е. для того времени, когда общение с богом осуществляется определенными делами и таинствами и исходит от книжного текста священного писания, в то время как орден монахов, соответствующий Иоанну, утверждается для созерцательной жизни, т. е. для того времени, когда общение с богом осуществляется чисто духовным путем.[103] В трактате «О четырех евангелиях» это положение уточняется; вместе с тем указывается характер перехода руководства от одного ордена к другому. Отношение клириков к ордену монахов уподобляется отношению состарившегося Симона-Петра к юноше из евангелия Иоанна. Новый орден появится в церкви как юноша ясновидящий, праведный, мудрый и духовный (utique contemplativus, justus, sapiens, spiritualis) таким образом, что он сможет занять место ордена епископов, поставленного богом для следования ему в активной жизни (qui ita possit succedere episcoporum ordini posito a domino ad se sequendum in vita activa), как Соломон занял место Давида, как евангелист Иоанн — место главы апостолов Петра, как сам Христос — место Иоанна Крестителя. Затем дается следующая характеристика преемственности орденов: радостный и бодрый, он (старый орден — *М. С.*) выдержит терпеливо муки антихриста, зная то, что господь говорил Петру: а когда состареешься, то прострешь руки твои, и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь».[104] Иоахим старается, таким образом, представить отношения орденов как трогательную преемственность. В другом месте он говорит, что римские папы могли бы удержать церковный мир, если бы приняли новый орден.[105] Однако при всем старании Иоахим не смог показать в отношении орденов между собою иной преемственности, кроме добровольного отказа старого ордена от всех своих функций и передачи всего руководства новому ордену как лучшему и соответствующему новому времени. От старых функ-

[103] «Protocoll», Bl. 96b:

«Petrus et Johannes magnam pre coapostolis suis prerogativam in multis habuisse noscuntur, primus namque activam, secundus prenotat vitam contemplativam».

[104] Ib., Bl. 95a:

«...letus et confortatus sustinebit equanimiter et patienter tormenta antichristi, sciens illud quod ait sibi in Petro dominus suus; cum autem senueris etc. (Joh. XXI, 18)».

[105] Ib., Bl. 94b:

«...in qua se romani pontifices potiti pace ecclesie continebunt».

ций, т. е. от догм и таинств, старого духовенства ничего не остается, потому что с переходом от второго состояния мирового развития к третьему дело уж идет больше не к тому, чтобы знать пути оправдания грешного мира в системе вселенской церкви и совершать для этого нужные дела и таинства, а к тому, чтобы после полного устранения зла из мира просветить всех светом нового интеллекта и таким образом обратить всех к богу, к его непосредственному созерцанию. Функции нового ордена не в совершении дел и таинств, не в утверждении авторитета писания внешними средствами, а в обучении и просветлении всех, в раскрытий истины, постигаемой новым интеллектом. Написано же, говорит он, ссылаясь на XI, 33 Даниила, об ученых того времени (de doctoribus illius temporis): ученые из народа вразумят многих (docti in populo docebunt plurimos).[106] Новый орден достигнет благодаря этому исключительного по своей универсальности влияния. В 18-й гл. V кн. говорится, что в новом ордене исполнится пророческое обещание псалмопевцу: он властвовать будет от моря до моря и от реки до крайнего предела всей земли.[107] Это положение Иоахима о будущей силе «ордена монахов» обратило на себя внимание с разных сторон. На него ссылались францисканцы, видевшие в нем обоснование своих властолюбивых претензий;[108] на него много раз указывали и противники учения Иоахима как на ересь, основанную на пустом честолюбии и осужденную Августином.[109] Однако для самого Иоахима в этом положении не содержалось ничего честолюбивого: всеобщее влияние «ордена монахов» он понимал как всеобщее признание в результате полной убедительности его учения, распространявшегося как живое откровение и истина, доступная всеобщему созерцанию при свете нового интеллекта. Иоахим неоднократно подчеркивает, что латинская церковь только в новую эпоху станет действительно универсальной, так как в ее лоно не только вернутся отколовшиеся от нее греки, но придут иудеи и даже язычники. Это положение также вызвало сильные нападки противников, обвинявших Иоахима даже в том, что он отдает предпочтение восточной церкви перед латинской, что самый откол восточной церкви от западной он оправдывает как дело святого духа и что он оправдывает даже иудейство.[110] Одна-

---

[106] «Concordia», V («Protocoll», Bl. 94a).

[107] Ib. («Protocoll», Bl. 93b):

«...ut ordo unus convalescat in terra similis Joseph et Solomonis...ut compleatur in eo promissio illa psalmi dicentis: et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminum orbis terrarum».

[108] См. Salimbene. «Chronica», S. 123—124; см. также W. Preger. «Joachim von Floris und das Evangelium aeternum», München, 1874.

[109] См. «Protocoll», Bl. 95a, 96b.

[110] «Evangelium Aeternum quod noviter est Confictum...» («Abhandl. der K. Bayr. Akad. d. Wiss»., III, Ch. XII, Bd. III, München, 1871):

ко не подлежит сомнению, что переход греков, иудеев и язычников в латинскую церковь мыслится Иоахимом только в связи с тем, что учение церкви не будет опираться ни на веру в старом католическом понимании, ни на внешний авторитет и на старую догматику вообще; новая церковь, которая должна родиться к началу третьего состояния и которою будет руководить новый духовный орден, раскроет истину настолько, что она станет очевидной для всех просветленных новым интеллектом. Поэтому и старый орден, который не может питать зависти к новому, сам признает преимущества последнего. В приведенном месте из трактата «О четырех евангелиях», где говорится об органической преемственности между орденами клириков и монахов, Иоахим приводит из евангелия Луки (II, 29—30) слова, сказанные Симеоном о младенце Иисусе: «Ныне отпущаешь раба твоего, владыко, по слову твоему, с миром; ибо видели очи мои спасение твое»; из той же главы ст. 23: «свет к просвещению язычников, и славу народа твоего Израиля». Симеон, по Иоахиму, олицетворяет орден клириков. Эти слова заключают в себе признание старым орденом преимуществ нового, который откроет свет для просвещения язычников: «потому что, — прибавляет Иоахим от себя, — тем самым духовным светом, который дан языческому народу, раскроется тайна мрака, и тем самым дана будет слава обращению к богу народа Израиля».[111]

Мы видим, таким образом, что у Иоахима речь идет об уходе, хотя и добровольном, старого ордена в виду окончания его преходящих функций. Как бы ни старался Иоахим подчеркнуть преемственность орденов и церквей, как бы он ни настаивал на чувстве радости и бодрости, с которым старое духовенство передает руководство новому ордену, приходится констатировать, что новый орден Иоахима и его будущая церковь, которая должна «родиться в конце второго состояния мира», существенно

«De primo libro...videlicet, quod quantumcunque dominus affligat Judeos in hoc mundo, tamen aliquos reservabit, quibus benefaciet in fine etiam manentibus in iudaismo et quod in fine liberabit eos ab omni impugnatione hominum etiam in iudaismo manentes...De secundo libro...quintus est, quod recessus ecclesie Grecorum a romana ecclesia fuit de spiritu sancto...Sextus est, quod papa Grecus magis ambulat secundum Spiritum quam papa latinus, ac per hoc magis est in statu salvandorum et quod magis ei adherendum est quam papae romanum sive romane ecclesie...Septimus est... quod Pater salvum faciet populum iudaicum, quia ipsum representat... Idem in...quinto libro in tractatu de Job inveniuntur unum valde suspectum, videlicet quod nulli, qui presunt collegiis monachorum, diebus istis cogitare debent de recessu a secularibus et parare se ad revertendum ad antiquum populum Judeorum».

[111] «Super quatuor ewangelia» («Protocoll», Bl. 9 5a):

«quia et per ipsum lumen spirituale, quod datum est populo gentili, revelantur abscondita tenebrarum et per ipsum dabitur gloria converso ed deum populo Israel».

отличаются от католической церкви и католического духовенства. Основное, что определяет функции католического духовенства, это «оправдание» греховного мира делами и таинствами в системе универсальной церкви, в то время как для Иоахима, исходящего из близкого устранения зла и греха из мира вообще, функции избранного ордена заключаются в приведении всех к истине путем их просвещения новым интеллектом, т. е. чтобы они сами пришли к истинному и духовному.

Все изложенное показывает, почему иоахимизм обратил на себя в следующие века внимание сторонников радикальных идей и движений. В литературе мы встречаемся с очень высокой оценкой роли иоахимизма в истории светского мировоззрения. Герман Рейтер видит в иоахимизме начало просветительского направления в средневековом религиозном мировоззрении.[112] Основанием для этого должно служить то, что новая эра мирового развития связана в схеме Иоахима с обучением всего человечества, с просвещением всех новым интеллектом, следовательно, с известным активным участием самого человеческого сознания. Рассмотрение вопроса о влиянии, оказанном учением Иоахима на Томаса Мюнцера, и об отношении Мюнцера к иоахимизму поможет нам выяснить, насколько правильна далеко идущая оценка иоахимизма Германом Рейтером.

Сам Мюнцер, как мы уже видели, высоко ценил Иоахима и изучал его произведения, но подчеркивал, что его собственное учение идет гораздо дальше (ist hoch droben) и не заимствовано у Иоахима. Прежде всего необходимо установить, что Мюнцер был противником созерцательной религиозности. Он резко протестует против тех, которые утверждают, что «слово божие прямо вливается в уста».[113] Говоря об обучении народа вере, Мюнцер ополчается против тех, кто обманывает народ «неопытной верой» (mit unversuchten Glauben), не научая его, как притти к вере практически.[114] Весьма характерно толкование Мюнцером библейского рассказа о борьбе Иакова с богом.[115] Бог обещал Иакову много добра и всякого изобилия; и все же Иаков должен был прежде всего одолеть бога, т. е. испытать над ним практически свою силу. Мюнцер высказывается о платонической созерцательности со свойственной ему яркой иронией. Так, он резко выступает против книжников, проповедующих чисто пассивную веру и утверждающих, что вера несовместима с человеческим рассудком, что поэтому никто якобы не может знать, кто является избранным. Мюнцер пишет по этому поводу: «Их вера обладает рассудком только для того,

[112] H. Reuter. «Geschichte», Bd. II, B. 7, § 7.
[113] «Von dem gedichteten Glauben...», § 7 («Schriften», S. 128).
[114] Ib., § 13.
[115] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 167).

чтобы защищать безбожников»; и дальше он продолжает иронически: «Да, это все же изящная вера. Она еще много доброго сделает, она, конечно, образует тонкий, нежный народ (ein subtil volk), как философ Платон мечтал о государстве, и Апулей о «золотом осле», и как Исаия в гл. XXIX говорит о сновидце»[116] и т. д. Они проявляют свой произвол для того, чтобы использовать святого Павла, II Тим., II, для прикрытия своих позорных дел по своему обыкновению».[117] Созерцательную и мечтательную религиозность Мюнцер, таким образом, считал пустой и бесплодной, так как его представление о вере есть прежде всего представление о человеческом поведении, о его высокой активности в определенном направлении, как уже показано было нами.[118] Поэтому мы видим, что стройная историческая концепция Иоахима не произвела заметного влияния на Мюнцера. По Иоахиму, историческое развитие протекает как строго объективный процесс; все распределено и предусмотрено планом свыше, вплоть до точности дат, смены эпох и круглого числа поколений в каждой эпохе — 42 поколения для второго состояния, 50 для третьего; устанавливается число лет для каждого поколения; все эти числа предусмотрены с такой точностью, что считается недопустимым всякое сомнение в правильности расчета.[119] Время появления нового ордена монахов и перехода к нему руководства Иоахим выясняет «из сравнения разных мест священного писания».[120] Правда, он предусматривает и соответствующую подготовку людей для перехода от второго состояния мирового развития к третьему: «Etenim in hiis diebus homines facti sapientes in noticia littere, querunt intellectum spiritualem...» Однако время и характер этой подготовки совершенно не зависят от самих людей; они строго установлены заранее. Следовательно, роль людей остается пассивной в системе Иоахима, так как их собственное умственное развитие рассматривается как чисто объективный процесс. В определенное время, предусмотренное божественным планом, достигается независимо от людей определенный этап в их духовном развитии, и тогда божественный план им открывается; все оставляют свои заблуждения и созерцают божественную истину.

Мюнцер совершенно иначе представляет себе процесс «божественного откровения». Для него объективный процесс откро-

---

[116] У Исаии (XXIX, 8) говорится о голодном, которому снится, что он ест, и о жаждущем, которому снится, что он пьет; после пробуждения они узнают с разочарованием, что все это — сон.

[117] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 174).

[118] См. гл. I, стр. 62—63 и след.

[119] «Concordia», II («Protocoll», Bl. 92a — 92b).

[120] Ib., V («Protocoll», Bl. 93b):
«Ex aliorum vero collatione locorum datur intelligi quod circa finem status secundi et inicium tercii...»

вения осуществляется через субъективную волю людей, через их сознание и поступки. Чувство моральной ответственности человека, являющееся предпосылкой его деятельности, Мюнцер определяет как «с т р а х б о ж и й», которому он придает исключительно большое значение. В цитировавшемся сочинении Мюнцера «Разоблачение ложной веры» говорится: кто не имеет в глубине сердца страха божия, к тому бог не может быть милостив (dem kann auch Gott nicht gnädig sein). «Страх божий, — говорится там дальше, — делает человека свободным для бесконечной мудрости. Без этого, т. е. без своей активности, человек не осознает мрака, в котором он находится, а неосознанный мрак не может быть освещен и сердечным милосердием бога».[121] Таким образом Мюнцер сочетает идею откровения с признанием активной роли человеческого сознания. Откровение остается недейственным для человека, если тот не подготовлен к нему своей моральной деятельностью. Раскрытие человеческого разума—это для Мюнцера, в отличие от Иоахима Флорского, результат не только божественного акта, но прежде всего—деятельности человека. Мюнцер решительно отвергает учение книжников о том, что бог сможет отделить избранных от отвергнутых и произвести будущий переворот без активной роли людей. «Они думали,—говорит он в том же сочинении,— — что только ангелы с длинными копьями произведут это отделение в день страшного суда (am jungsten Tage). Я считаю, что они могли бы провести за нос даже самого духа святого. Они бесстыдно утверждают, что бог никому не открывает своих суждений». Человек, таким образом, не остается пассивным элементом в свете божественного откровения. В откровении человеку дается с п о с о б н о с т ь с у ж д е н и я. Мюнцеровское понимание откровения, отличное от иоахимовского, тесно связано с его иным отношением к евангелиям. Мюнцер, как и Иоахим, является решительным противником авторитета буквального текста Евангелия. Оба они противопоставляют признанию такого авторитета живое откровение бога. Однако для Иоахима речь идет больше всего о мистическом раскрытии внутреннего смысла священного писания. И если «вечное евангелие» он понимает не только как простую передачу духовного содержания Ветхого и Нового заветов, но и как новое учение, соответствующее характеру новой эпохи и открывающееся людям в свете нового интеллекта, то нельзя забывать, что и новый интеллект Иоахима есть чисто мистическое орудие познания,

---

[121] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 472):
«...und die herzliche Barmherzigkeit Gottes kann unsre unerkannte Finsterniss nicht erleucten, diweil uns die Furcht Gottes nicht leer macht zum Anfang der unaufhörlichen Weisheit».

орудие непосредственного созерцания истины в ее завершенном, независимом от людей виде. Мюнцер также употребляет термин «раскрытие разума», но для него речь идет не о раскрытии человеческого разума для мистического созерцания истины, а о даре логического суждения, связанном с определенным поведением и деятельностью и направленном на собственное постижение высшей цели. Евангелие и закон Мюнцер рассматривает как конкретный материал для собственных логических суждений и как основу логических выводов о нормах практического поведения. В направленной против Лютера «Защитной речи» Мюнцер говорит, что беспорочный сын божий, отвергший книжников как дьявольское подобие, дал нам через Евангелие и закон способность суждения (das Urtheil zu richten).[122] В вводной части другого сочинения — «Разоблачение ложной веры» — Мюнцер высказывается более определенно о своем методе толкования священного писания «путем сравнения всех тайн и определений бога»; ибо каждое определение, утверждает он, содержит в себе свою противоположность. Без общего понимания в целом ничто не может быть понято как следует.[123] Как Мюнцер конкретно представляет себе эту работу над текстами, — сопоставление противоположных положений и «понимание их в целом», — мы лучше всего узнаем из его собственного метода оперирования текстами и из сравнения его метода с методом Иоахима Флорского. Иоахим систематически анализирует тексты, вскрывая в них картину будущего и предсказывая события. Например, он, обращаясь часто к «Откровению Иоанна», указывает в точных выражениях ход будущего переворота, который последует за 1260 г.; Мюнцер же привлекает тексты Ветхого и Нового заветов, пророков и Апокалипсиса для иллюстрации своих логических суждений, точнее — для иллюстрации того, что он рассматривает как вывод из логического хода конкретной действительности. Так, в письме к курфюрсту Фридриху Мюнцер отстаивает правильность своей решительной тактики в отношениях с графом Эрнстом фон Мансфельдом. «Князья, — пишет он, изложив и обосновав свою тактику,—не должны внушать ужаса праведникам. И когда понадобится (wen sich das wirt vorwenden), меч будет у них отнят и передан народу для свержения безбожников... Тогда это нежное сокровище — мир (der Friede) будет упразднен на земле. В Апокалипсисе, гл. VI, сидящий на белом коне хочет победить, но ему это не подобает...»[124] Мюнцер ссы-

---

[122] «Hoch verursachte Schutzrede...» («Schriften», S. 194).

[123] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 164—165):

«Denn es haben alle Urteil das höchste Gegenteil bei sich selber. Wo sie aber nit zusammengefasst werden, kann keins ganz und gar verstanden werden».

[124] «Briefwechsel», N 45.

лается здесь на рассказ VI гл. «Откровения Иоанна» о семи печатях, снятых агнцем, и о видениях, которые последовали за каждой из семи печатей. Для Иоахима, который уделяет много внимания этому апокалиптическому рассказу, здесь дано предначертание событий, которые по данному плану должны в определенное время и в определенной последовательности развернуться; Мюнцер приводит рассказ для иллюстрации своей политике кой тактики сегодняшнего дня. Он не конструирует объективного хода развития по текстам, как это делает Иоахим, а, наоборот, исходит из самой диалектики конкретной действительности для объяснения текстов. Мюнцер исходит из самих фактов, рассматривая их в свете своей строгой этики как проявление гармонии подчинения частей целому, т. е. подчинения конкретных случаев общим принципам «божьей справедливости». Постижение этой гармонии есть дело не слепой веры и не мистического созерцания, вскрываемого в текстах, а дело активного разума, его способности суждения. «Мы обязаны знать, что дано нам богом, дьяволом или природой, а не только верить впустую,—говорит он в проповеди саксонским князьям.— Поскольку наш естественный рассудок (unser natürlicher Verstand) должен быть завоеван на службу вере, он должен достигнуть высшей ступени своих суждений».[125]

Необходимо, однако, иметь в виду, что признание Мюнцером положительного значения человеческого естественного разума существенно отличается от рационалистических направлений нового времени. Естественный разум признается им лишь постольку, поскольку в нем реализуется активное участие человека в божественном откровении, которое Мюнцер, как уже указано, рассматривал не как чисто объективный и внешний по отношению к человеку акт божества, а как деятельность бога, реализующуюся в активной и сознательной деятельности «избранных». Мюнцер не допускает свободного господства разума, потому что естественный разум может служить не только вере, не только высшей духовной цели, т. е. подчинению творения принципу справедливости божьей, но и плотскому эгоизму творений. «Но он не может делать никаких выводов из суждений, — продолжает Мюнцер в указанной проповеди, — он (т. е. наш естественный рассудок. — *М. С.*) не может умозаключить с достаточным основанием и чистой совестью без божьего откровения. В этом случае человеку уяснится, что он не может головой бежать по небу без того, чтобы раньше не сде-

[125] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 154):
«Wir müssen wissen und nit allein in den Wind glauben, was uns von Gott gegeben ist oder von Teufel oder Natur. Denn so unser natürlicher Verstand daselbst soll zur Dienstbarkeit des Glaubens gefangen werden... so muss er kommen zu dem letzten Grad aller seiner Urteil».

латься внутренним глупцом».[126] Смысл ограничения, как видно из этого и из других мест, сводится к тому, что только разум «избранных», связанный с практикой реализации этического начала в мире, признается Мюнцером как проявление «божественного откровения», т. е. имеет положительное значение. Разум Мюнцер строго подчиняет этическому началу. В «Разоблачении ложной веры», осуждая ростовщичество и жадность, он говорит, что одними суждениями разума нельзя выяснить путей к вере, «так как, если мы в ближайшее время не сделаемся лучше, мы потеряем и естественный разум для суждения о собственной пользе, которую мы все направляем на плотские желания».[127]

В «Протестации и повелении» Мюнцер в обычном для него резком тоне нападает на книжников за то, что они представляют себе христианство как легкое дело заучивания формул Христа, а не как постулат строго нравственного поведения. Обращаясь к книжнику, Мюнцер говорит, что перед человеком с таким чисто словесным пониманием христианства сама книга закрывается «и никакое творение не откроет ее тебе, в о п р е к и р а з у м у, хотя бы ты и лопнул» (... So wird dir,... zum ersten auch das Buch verschlossen. Da kann dirs wider die Vernunft keine Kreatur auftun, solltest du auch zusammenbrechen).[128]

Дальше он говорит, что необходимо сбросить с себя все, внушенное частными интересами, и заключает призывом: «И ты не должен поступать, как те умные, которые цитируют одну фразу отсюда, другую оттуда без основательного сравнения всего духа писания».

Мюнцер требует здесь разумной трактовки действительности, которую рассматривает как основу истинного понимания духа писания. Под разумом же он понимает здесь не что иное, как сознательное поведение в духе нравственного совершенства, т. е. как отказ от всех частностей и подчинение их принципу общей справедливости.

Таким образом в откровении Мюнцер видит не открытие человеку внешней для него мистической тайны и не просто просветление его ума для созерцания этой мистической тайны, но акт божества, воспринимаемый активным сознанием человека и его

---

[126] Ib.:

«Der Urteil kann er aber keins beschliessen mit gutem Grund seines Gewissens ohn Gottes Offenbarung. Da wird der Mensch klärlich finden, dass er mit dem Kopf durch den Himmel nit laufen kann, sondern er muss erstlich ganz und gar zum innerlichen Narren werden».

[127] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 179—180):

«Die vernünftigen Urteile sind in der Weis nit zu erklären. So wir uns nicht in kurzer Zeit bessern, haben wir auch die natürliche Vernunft verloren unsres eigenen Nutzes wegen, den wir doch alle auf fleischliche Lüst wenden».

[128] «Protestation oder Entbietung...», § 12 («Schriften», S. 138—139.

практическим нравственным поведением. По Мюнцеру, человек — не пассивный созерцатель объективно происходящего процесса, а активный проводник этого процесса и в известном смысле его субъект. Отвергая авторитет мертвой буквы и внешнего слова, Мюнцер говорит в проповеди перед князьями, что истинное слово божие — это внутреннее слово, которое человек черпает из основы души через откровение божие.[129] Откровение же, говорит он, не дается человеку автоматически. Чтобы получить его, человек должен отрешиться от всего временного;[130] он должен серьезно стремиться к истине, а практическим применением этой истины отличать истинное видение от ложного.[131]

Иоахим считал книжный текст священного писания исторически преходящим и потерявшим свое значение с известного времени. Место книжного текста занимает духовное «вечное евангелие», свободное от буквенной и догматической формы и раскрывающееся всем людям для спокойного созерцания. «Вечное евангелие», отличаясь от традиционного своей формой и всем характером, остается, однако, для человека выражением внешней для него объективной истины; Мюнцер же противопоставляет авторитету буквы внутреннее слово, которое есть по существу логическое суждение его разума, связанное с активной собственной деятельностью.

Поэтому Мюнцер не принимает и исторической концепции Иоахима. Для Иоахима развитие идет от строгой покорности рабов времени бога-отца через мягкую и патриархальную покорность детей времени бога-сына к свободной привязанности друзей времени святого духа. Если принципом первого состояния Иоахим считает страх и закон, а принципом второго — веру и благодать в догматической форме католических таинств, то принципом третьего состояния он считает любовь и высшую благодать, свободную от закона и вообще от всякого представления об обязанностях и о покорности в какой бы то ни было форме. Вместо примитивной ступени знания через закон, соблюдаемый из страха, которую Иоахим видит в начале развития, вместо неполного и частичного, хотя и более совершенного, чем вначале, знания через веру и добрые дела, которое он видит на среднем этапе развития, — он для последнего этапа видит полное знание и мудрость чистого непосредственного созерцания.

---

[129] «Die Fürstenpredigt» (Ib., S. 154):
«...von innerlichen Worte zu hören in dem Abgrund der Seelen durch die Offenbarung Gottes».

[130] Ib., S. 155:
«Zur Offenbarung Gottes muss sich der Mensch von aller Kurzweil absondern...».

[131] Ib.:
«und muss durch die übung solcher Wahrheit das unbetrügliche Gesicht von dem falschen erkennen...».

Прогресс в развитии сознания, лежащий в основе концепции Иоахима, ни в какой мере не является прогрессом человеческого разума; это прогресс в формах божественного откровения и раскрытия истины. Чем выше форма откровения, чем непосредственнее раскрывается божественная истина, тем слабее человеческая активность и тем меньше ее роль. Мюнцер, который, как мы уже видели, иначе представлял себе совершенство человеческого разума и роль человека вообще, не мог согласиться с этой концепцией. Прежде всего он не мог принять взгляда Иоахима на закон и на «страх божий». В сочинениях и проповедях Мюнцера немало резких упреков по адресу книжников (Schriftgelehrte), считающих, ссылаясь на авторитет апостола Павла, что христианство упраздняет обязательный характер закона. В «Толковании XIX псалма» Мюнцер отстаивает положительное значение и необходимость законов. «Закон божий, который в настоящее время освещает глаза избранных и ослепляет безбожников, есть безупречное учение, объясняющее дух чистого страха божия, что имеет место, когда человек отдает свою голову за истину».[132] Закон, таким образом, устанавливает при правильном его понимании, что истинный дух чистого «страха божия» составляет нравственное поведение людей, т. е. их отказ от всех собственных целей ради общего принципа справедливости. Дальше Мюнцер утверждает, что апостол Павел не только не упразднял закона, но, наоборот, сам его предписывал. Мюнцер упрекает книжников, что своим толкованием они фальсифицируют Павла. Он дает свое толкование IV гл. «Послания к римлянам», из которой заключает, что соблюдение закона образует в совести человека те зацепки (Stacheln seines Gewissens), которые необходимы для понимания благодати, пребывающей еще до этого в глубине его сердца. В другом месте[133] Мюнцер также говорит, что соблюдение закона необходимо, так как человек не может иметь веры без того, чтобы убить в себе все плотское и животное; практика нравственной жизни образует чистый разум закона (den reinen Vernunft des Gesetzes), без понимания которого человек остается слепым и «измышляет деревянного Христа». Но если смысл закона в том, что он формулирует обязанность нравственной жизни, а нравственная жизнь есть, по Мюнцеру, как мы уже видели, основа разума, то из этого следует, что основное в законе—не только его соблюдение, но вместе с тем и понимание. Это Мюнцер подчеркивает неоднократно. В «Защит-

[132] «Auslegung des XIX Psalms» («Schriften», S. 146):
«...ist eine untadlige Lehre, wen der Geist der rechten reinen Furcht Gottes dadurch erklärt wird, welches geschieht, wenn ein Mensch seinen Hals für Wahrheit zetzet...»
[133] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 155).

ной речи» он утверждает, что раскрывающийся в писании страдающий Христос заявляет, что он пришел в мир не для упразднения закона и расторжения союза с богом, а для того, чтобы проводить, объяснять и выполнять закон (vollführen, erklären und erfüllen).[134] Далее в той же речи Мюнцер уточняет, что Христос объяснял закон и таким путем завладел человеческим разумом;[135] затем он заявляет, что сам, вопреки «виттенбергской плоти», стремился к соблюдению чистоты закона и всякими суждениями (durch alle Urtheil) объяснял исполнение духа «страха божия», т. е. аргументами разума старался уяснить смысл закона в духе обязательной нравственной жизни.

Таким образом, в отличие от Иоахима Мюнцер утверждает, что ход развития ведет к возрастанию значения закона, т. е. к возрастанию значения и обязанностей человека и его активной роли вообще. В связи с этим требования строгой нравственной жизни и высокой ответственности он не считает признаками примитивной ступени сознания. Наоборот, развитие в этом направлении Мюнцер рассматривает как развитие человеческого разума; возрастание активной роли человека связано для него с прогрессивным развитием его способностей к правильному суждению и постижению истины.

Указанным расхождением определяется отношение Мюнцера ко всей исторической концепции Иоахима. Мюнцер также предвидит определенное направление исторического процесса. «Верно, и я знаю это определенно,—говорил он в проповеди князьям,—что дух божий открывает теперь многим благочестивым людям будущую необходимую реформацию; она должна быть осуществлена, чего бы ни хотели отдельные лица». Дальше идет речь о характере «будущей реформации» как о крупнейшем повороте мировой истории: «Дело идет теперь уже о конце пятой империи мира»,[136] — пишет он. При этом в основе его схемы исторического развития лежит не чисто объективный процесс раскрытия божественной истины, а целесообразное, разумно осознанное проведение в практической жизни нравственной идеи подчинения частных интересов целому и общему. Поэтому он считает основным фактором развития ту бедную народную массу, которая является носительницей справедливости и страдает от нарушения высшего морального закона. Мы уже видели,

---

[134] «Hoch verursachte Schutzrede...» («Schriften», S. 189).

[135] Ib., S. 190:

«Christus fing an von Ursprung wie Moses und erklärte das Gesetz... Sein Predigen war also wahrhaftig und also ganz wohl verfasst, dass er die menschliche Vernunft...gefangen nahm...»

[136] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 157):

«Das Werk geht jetzt im rechten Schwange von Ende des fünften Reichs der Welt».

что Мюнцер признает закон прогрессивным, если он правильно понят и сознательно применяется. Но правильное этическое понимание закона может быть, по его мнению, дано только разумом народа. Он советует саксонским князьям руководствоваться в политике желаниями и указаниями народа, потому что народные массы лучше понимают божью волю, и уверяет их, что если соседние князья вздумают предпринять враждебные действия против них за действия в духе Евангелия, т. е. в духе интересов и требований народа, они будут изгнаны их собственным народом.[137] В «Защитной речи», направленной против Лютера, Мюнцер говорит: «Он обвиняет меня в призыве к восстанию, но не говорит главного в моей речи перед князьями,— что вся община имеет власть меча, что князья не господа, а слуги меча. Поэтому существует прекрасный старый обычай присутствия народа на суде. Если власти не будут правильно защищать слабых, народ сам возьмет меч».[138] Дальше он в чрезвычайно яркой форме объясняет, как извращенно толкуют закон те, кто действуют против народа.

Чтобы закон не извращался и служил своему назначению, т. е. делу справедливости, необходимо народу иметь собственное суждение, говорит он в «Разоблачении вымышленной веры». Страдания бедняка очищают его нравственно. Он-то и должен быть возвышен, а великие должны быть принижены. «О, если бы это знали бедные, забитые крестьяне, это знание было бы им крайне полезным. Бог ненавидит крупных магнатов (die grossen Hansen), таких, как Ирод... и принимает для служения ему малых, таких, как Мария, Захария и Елизавета».[139] «Как могут,— продолжает он,— вести людей к вере те изнеженные смолоду, которые жрут, пьют, жадничают и не желают уступать ни одного геллера из своих ростовщических процентов».

Никак нельзя допустить, говорит он в «Защитной речи», чтобы закон служил в руках злых угнетению праведных, говоря последним: «Ты должен мучиться, как Христос».

Разумного толкования и правильного применения закона Мюнцер ожидал только от народной массы, которую считал, таким образом, основным фактором исторического развития. Народ заинтересован в решительном устранении всех проявлений эгоизма, нарушающих гармонию целого. Народ является носителем идеи общего. Руками народа будет совершен предстоящий переворот мировой истории, «как бы ни противились этому отдельные лица». Пророчество Даниила,— говорит Мюнцер по поводу предстоящей реформации, — должно быть исполнено,

---

137 Ib., S. 158.
138 «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 191—192).
139 «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 177).

если бы даже никто не хотел в него верить.[140] Действия народа будут проявлением объективно необходимого процесса. Но это и субъективный процесс, так как народ должен разобраться в нем, понять смысл происходящего и действовать сознательно.[141] Основную задачу Мюнцер видит в том, чтобы народ был просвещен и имел собственное суждение. Он старается обосновать это историческими примерами (dass das Volk ein Urtheil hatte).

Взгляд Мюнцера на народ как на основной фактор прогрессивного развития отличает мюнцеровское понимание истории от стройной, но чисто объективной и созерцательной исторической концепции Иоахима Флорского, хотя самый факт влияния исторической схемы Иоахима на Мюнцера трудно отрицать.

Вслед за Иоахимом он дает свою общую схему мировых монархий и будущих судеб мира в связи с толкованием II гл. Даниила. Сравнение обоих толкований этой главы покажет несомненное влияние Иоахима на Мюнцера и коренное различие между ними.

Во II гл. Даниила рассказывается о сне вавилонского царя Навуходоносора, разгаданном пророком Даниилом. Вавилонский царь видел во сне огромного истукана, голова которого была из золота, грудь и руки из серебра, живот и бедра из меди, голени из железа, ноги частично из железа, частично из глины. Вдруг от горы оторвался камень, ударил по ногам страшного истукана и разбил их. Истукан повалился, и все его части из золота, серебра, меди, железа и глины унесены были ветром, не оставив никакого следа. Камень же, разбивший статую, сделался огромной горой и заполнил собою всю землю. Даниил объяснил Навуходоносору, что части истукана из различных металлов — это все настоящие и будущие царства мира, а судьба статуи — судьба мира. Золотая голова означает сильное и богатое царство самого Навуходоносора, потом будет другое царство, попроще, символизируемое серебром, затем третье царство (медь), которое овладеет всей землей; четвертое царство будет крепкое, как железо, а после него возникнет царство, представленное во сне как ноги истукана из железа и глины. Это — царство разных народов, смешанных друг с другом, но не слитых в единый народ, как железо не смешивается с глиной. Камень же, уничтоживший все части истукана, означает, что вечное царство божие положит конец всем пяти царствам.

Останавливаясь в пятой книге «Concordia» на Данииле, Иоахим утверждает, что этот сон вавилонского царя, как и видения самого Даниила, содержит предсказание всей истории «до конца мира» (usque ad finem secuii). Золотая голова — не только ва-

[140] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 157).
[141] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 165).

вилонское царство, но и все другие царства Востока — халдейское, мидийское и персидское. Хотя, говорит Иоахим, цари и сменили друг друга в Вавилоне, в целом царство оставалось восточным так же, как нам это известно о римском мире.[142] Серебро означает македонское царство, начавшееся с Александра и продолжавшееся до Маккавеев. К третьему царству, отмеченному медью, о котором Даниил говорит, что оно завладевает всей землей, ничто так не подходит, как царство, издавшее эдикт цезаря Августа об описи всей земли. Оно воевало со многими, часто терпело неудачи, но чаще всего торжествовало. Железо означает сарацинов, владевших завоеванными землями насильственно и бывших действительно неукротимыми, как железо (indomabilis quasi ferrum).

Поднято было богом это царство, чтобы оно поразило развращенный Вавилон, испортивший всю землю. Что же касается ног, сделанных из железа и глины, то они, по Иоахиму, означают новейшее царство, которое будет во время антихриста. Оно продлится недолго, до тех пор, пока камень, оторвавшийся от горы, разрушит его, как некогда — Римскую империю. Когда же исчезнут все царства мира, воцарится Христос, ибо он должен будет царствовать сам, пока не повергнет всех врагов своих под ноги свои.[143] В этот день, говорит Иоахим дальше, бог будет один, и имя его будет одно, и будет один царь над всей землей.

В этой схеме содержится и этическое начало. Развитие ведет к устранению зла из мира — к полному сокрушению «Вавилона» задолго до конца мира, вразрез с учением Августина, как мы видели. Однако развитие представляется здесь как дело Христа, который направляет его сверху. Людям этот процесс открывается на известном этапе как объективно необходимый и от их воли не зависящий. Между народами мира роли распределены заранее; Восток и Запад противостоят друг другу; все государства Востока одинаково олицетворяют собой мировое зло. Они все обозначены в видении Даниила как золотая голова чудовищного идола: золото есть символ богатства, роскоши и разврата. Испорченным в своей основе было и греческое царство — прибежище отколовшихся от латинской церкви отступников. Испорченность его выражена в символе серебра, т. е. в более мягкой

---

[142] «Concordia», V (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, S. 310):

«quia licet reges mutarentur in Babilone, regnum tamen orientale in eis integrum mansit sicut et Romae accidisse cognovimus».

[143] Ib., S. 311:

«...Durabit autem regnum illud tempore brevi quousque lapis ille, qui abscissus est de monte sine manibus, corruat super illud, et armis quibus olim romanum vicit imperium, vincat istud et deleat... Quando autem dissipabuntur omnia regna mundi regnabit Christus solus, oportet enim ipsum regnare donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis...»

форме. Римская империя — это мировая монархия, основывавшаяся по существу на принципе мудрости, мужества и умеренности. Она поэтому обозначена медью. Ввиду того, что Римская империя погрязла в роскоши, т. е. превратилась в «Новый Вавилон», призваны были сарацины —народ, символизируемый железными частями идола, неукротимый и знавший только насильственные действия. В конце же концов бог повергнет всех врагов своих. Все признают римскую церковь и вернутся в ее лоно, когда сам Христос установит на земле свое единоличное царство.[144] Денифле ссылается на это место у Иоахима и на предусмотренное им возвращение язычников и иудеев в лоно латинской церкви как на доказательство его верности католицизму. Уже была показана несостоятельность этих взглядов Денифле: будущая латинская церковь Иоахима ничего общего по существу не имеет с традиционным католицизмом и покоится на совершенно иных принципах. Нельзя, однако, отрицать, что в этом пункте выразилось мнение Иоахима, что исторический процесс заранее предусмотрен божественным планом во всех деталях с определением заранее места каждого народа, причем он не зависит ни от деятельности, ни от разума людей. Возвращение греков и иудеев в лоно латинской церкви будет результатом наделения их новым интеллектом, с помощью которого истина, воплощенная в очищенной латинской церкви, откроется им непосредственно.

Посмотрим теперь, как толкует ту же главу Даниила Мюнцер. Первое царство, возвещенное золотой головой идола, — это Вавилонская империя; второе, соответствующее серебряной груди и рукам его, — это империи мидян и персов; третье царство, указанное медной частью идола,—это царство греков, отличавшееся мудростью; четвертое царство, обозначенное в голенях идола, сделанных из железа, — это империя насилия (Римская), созданная мечом; под пятой империей, охарактеризованной Даниилом как государство, полное внутренних раздоров, Мюнцер понимает современный ему мировой порядок. «Пятая империя — это та, которую имеем перед глазами». Очевидно, Мюнцер имеет в виду главным образом Германскую империю: «Она также из железа и очень хотела бы угнетать, но ее железо смешано с грязью (mit Kot geflickt), так как мы наблюдаем здесь ясными очами сплошные проделки лицемерия, которые кишат по всему свету. Ибо тот, кто неспособен обманывать, считается сумасшедшим. На наших глазах объединились теперь угри (die Aale) и змеи в одну шайку. Попы и все злые духовные

---

[144] См. продолжение приведенного места из V книги «Concordia», где Иоахим дает свое толкование следующим видениям Даниила, в частности, из VII, VIII, X и XI глав.

лица — это змеи, а светские господа и правители — это угри. Так государства дьявола обмазали себя глиной».[145] Обрисовав таким образом царство зла красками из современного ему быта господствующих классов, Мюнцер продолжает: «Ах, любезные, господа, как хорошо будет господь, здесь среди старых горшков, бить железным шестом».[146] Он призывает князей не поддаваться добродетельным призывам лицемерных попов, «потому что камень, оторвавшийся от горы, стал большим». «Бедные светские люди и крестьяне видят его гораздо острее, чем вы, да, благодарение богу, он уже порядочно вырос. Если бы другие господа или соседи захотели вас преследовать из-за Евангелия, они были бы изгнаны их собственным народом. Это я точно знаю. Да, камень уже велик. Развратный мир давно боялся этого. Он поражал их, когда был еще мал. Что же нам нужно делать теперь, когда он сделался таким великим и мощным и когда он с такой мощью обрушился неотвратимо на великие столпы (auf die grosse Säul) и раздробил их как старые горшки?» На поставленный вопрос он сам отвечает, что необходимо смело ступить на краеугольный камень и удержаться на нем. Это значит, разъясняет он тут же саксонским князьям: «добивайтесь только полной справедливости божьей и действуйте смело за дело Евангелия».

Не подлежит никакому сомнению, что, опираясь в своей проповеди перед князьями на II гл. Даниила, Мюнцер основывался на пятой книге «Concordia» Иоахима. Но именно поэтому здесь ярче всего выступают самостоятельный подход Мюнцера к своему источнику и его особые взгляды. Прежде всего этическая цель, лежащая в основе процесса, выражена у Мюнцера гораздо ярче, чем у Иоахима; но главное в том, что самый процесс представляется в мюнцеровской схеме как дело не одного только Христа. Люди должны добиваться справедливости божией и для этого должны прежде всего понять цель бога, увидеть «камень, оторвавшийся от горы». Понимание «божественной истины» дается не только откровением сверху, через особый орден избранных, а на основе практики нравственной жизни. Только бедняки и крестьяне, не имеющие собственности и иных источников дохода, кроме труда, способны понимать цель бога и проводить ее.

Только те, которые действуют от их имени и в их интересах, будут активными факторами предстоящего исторического пере-

[145] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 158):

«...citel Anschläge der Heuchelei, die da krümmet und wimmet auf dem ganzen Erdreich... Die Pfaffen und alle bösen Geistlichen sind Schlangen... und die weltlichen Herren und Regenten sind Aale... Da haben sich die Reiche des Teufels mit Ton beschmieret»

[146] Ib.:

«Ach, lieben Herren, wie hübsch wird der Herr da unter die alten Töpf schmeissen mit einer eisernen Stange».

ворота. Мюнцер и призывает саксонских князей отойти от других князей, своих товарищей и соседей, и перейти к народу. По Иоахиму, близкий переворот в земной жизни будет чисто мистическим: пятая империя зла — это приход антихриста, борьба Христа против его полчищ и т. д.; для Мюнцера, как мы видим, пятая империя — арена предстоящего исторического переворота, современная обстановка. Силы, вступающие в решительную схватку, тоже взяты им из конкретной обстановки: на одной стороне змеи и угри — духовные магнаты, светские господа и правители; на другой — беднота, крестьянство и те, кто им сочувствует.

В связи с тем, что Мюнцер ставит судьбу предстоящего переворота в зависимость от активности народных масс и их нравственного и интеллектуального развития, у него нет фатального распределения ролей между народами Востока и Запада и нет признания особой миссии Рима и латинской церкви. Он не подводит под одну рубрику все народы Востока и отличает царство мидян и персов от Вавилонского царства. Медь, означающая разумную умеренность, символизирует, по Мюнцеру, не Римскую империю, а греческое царство; Римскую же империю он просто характеризует в этой схеме как империю насилия, созданную мечом и обозначенную презренным железом. Обращение турок, иудеев и язычников произойдет, по Мюнцеру, тоже не таким мистическим путем, как это представляет себе Иоахим, а в результате того, что христиане окажутся лучшими и таким образом сумеют убедить язычников в правоте христианской истины; язычники — такие же люди, как христиане, им нужен только практический пример нравственной жизни в доказательство преимуществ христианства;[147] книжники же и буквоеды, говорит он, показывают им обратный пример. Отличие христианства от язычества Мюнцер видит только в том, что язычники верят в «неподвижного бога», что все набожные люди, совершившие что-либо особенное для мира, становятся богоподобными, «как наши святые».[148] Истинное же христианство — это непрерывная нравственная жизнь, такое постоянное ощущение бога в практической жизни, которое убеждает человеческий разум. Язычники просят у своих богов легкой жизни, способности рождать детей без боли, вопреки Библии, и никогда не думают о том, что мы должны производить детей в страхе божием[149] (т. е. в нравственном сознании полного подчинения себя и всех своих част-

---

[147] «Ausgedrückte Entblössung ..» («Schriften», S. 183):
«Es gebricht ihnen am rechten Zeugnis des Glaubens, wie auch uns allen...».

[148] «Protestation oder Entbietung. .», § 10 («Schriften», S. 136).

[149] Ib., § 12.

ных интересов общему делу) и в активной деятельности в этом направлении. В сознании и активности Мюнцер видел отличие христианства от мусульманства и иудейства. Магомет, говорит он, верил в непорочное происхождение Христа, но утверждал, что не Христос был распят, а другой вместо него. Магомет считал, замечает он там же, что распятие Христа противоречило бы доброте божьей.[150] Мюнцер имеет здесь в виду, как и всюду, не личность Христа, а идею его страданий, которую он рассматривал как основу своих социально-этических взглядов. Иудейство чуждо христианству, потому что оно буквально и формально принимает закон, не добираясь до его этического содержания.[151] Обращение иудеев, турок и язычников есть поэтому дело только практики и разума. Энгельс подчеркнул этот взгляд Мюнцера следующим образом: «Вера есть не что иное, как пробуждение разума в человеке, и потому иметь веру могли и язычники».[152] К этим словам Энгельса необходимо лишь прибавить, что «пробуждение разума в человеке» Мюнцер связывал всегда с практикой социальной справедливости. Если Иоахим говорил о предстоящем обращении иудеев и возвращении греков в лоно римской церкви, то по существу, как мы уже видели, речь шла у него о совершенно иной церкви. Однако формальная привязанность Иоахима к римской церкви, к идее универсальной церковности, коренится не только в его субъективной боязни разрыва с официальной церковью и возможных последствий этого, а в самом мистическом, сверхразумном и притом чисто объективном характере предстоящего переворота. Поскольку для Иоахима речь идет о мировом перевороте, который должен раскрыться при помощи нового интеллекта, но при полной пассивности людей, он не мог себе представить переворота без универсальной церковной силы, подготовленной, по его мнению, исторически в римской церкви; а наступление всеобщего совершенства на земле он представлял лишь как приведение или возвращение всех в римскую церковь. Для Мюнцера акт божественного откровения и осуществления божественного руководства историческим процессом практически выражался в деятельности разума людей; поэтому в его системе церковность как институт, передающий земному миру и распределяющий в нем благодать, не существует вовсе. Приход язычников, турок и иудеев к общей с христианами истине вообще представлялся Мюнцеру как победа справедливости и разума, одержанная народом в земной борьбе, а вовсе не как торжество определенной церкви. Если у Иоахима мы видим зародыши

[150] Ib., § 11.
[151] «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 191).
[152] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 138.

космополитических идей в сугубо мистической трактовке, то у Мюнцера они по существу имеют весьма реалистические черты под слабой мистической оболочкой. И в этом отношении Мюнцер был прав, когда высказывался об учении Иоахима: «aber meine leer ist hoch droben».

Существеннейшим образом отличаются исторические взгляды Мюнцера от взглядов Иоахима на значение и судьбу земной жизни. Иоахима отделяет от католической теории его учение об устранении зла из земного мира и об исполнении в рамках этого мира пророчества Апокалипсиса. Мы уже видели, какое место этот тезис Иоахима, противоречащий учению Августина, занимает в обвинениях, выдвинутых в Ананьи. Однако для Иоахима речь идет в данном случае о последнем этапе земного мира. В ряде мест своих сочинений он подчеркивает, что третье состояние мирового развития есть конец мира.[153] Об этом говорит также изложенное уже его учение о двух антихристах, из которых первый придет в конце второго состояния мира, а второй, Гог,— в конце третьего.[154] Ко времени первого антихриста Иоахим относит видение из «Откровения Иоанна» (XIX, 11) о «Вечном и Истинном», показавшемся из отверстого неба на белом коне и прибывшем в сопровождении воинства небесного, следовавшего за ним также на конях белых, чтобы судить и воинствовать. Иоахим, комментируя это место, говорит, что речь идет о суде христовом совместно со святыми, которые еще в своих смертных телах прибудут с Христом до общего воскресения мертвых, в конце шестого времени, т. е. в конце второго состояния мира.[155] Кроме этого суда предстоит еще общий, последний суд во времена «настоящего» антихриста — Гога, в конце третьего состояния, т. е. в конце мира, при общем воскресении мертвых. Между этими антихристами будет, по Иоахиму, время третьего состояния мира. Это, следовательно, время царства святого духа в мире, которое завершает земной мир и подготовляет переход к другому, неземному, начинающемуся с воскресения мертвых.

---

[153] «Concordia», II (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, S. 265):
«Aliud namque tempus fuit in quo vivebant homines secundum carnem, hoc est usque ad Chritsum...Aliud in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum, usque seu ad praesens tempus...Aliud in quo vivitur secundum spiritum usque ad finem mundi».

[154] «Introductorius in Apocalipsis», cap. XII («Protocoll», Bl. 99b):
«Ut autem in fine primi status ultimus rex Antiochus nomine ceteris immanior fuit, ita in fina secundi...de quo dicit Johannes...deterior... universa vastabit...Sane in fine tercii...Gog...»

[155] Ib., Bl. 100a:
«Quamvis non incongrue forsan in equis albis corpora mortalia sanctorum intelligi queant, quod magis puto, qui sequentes passionem domini sui ita pugnaturi sunt in corporibus suis tradendis pro nomine crucifixi in sexto tempore, quomodo ipse in die sexto in candido illo equo corpore suo mundo superavit et vicit».

Мы уже знаем, что Иоахим определяет продолжительность третьего состояния мира (от завершения 42-го поколения современного ему второго состояния до конца мира) в 50 поколений по числу лет ветхозаветного большого юбилея.

Совершенно иное отношение к земному миру у Мюнцера. Для него не существует и не может существовать хронологической границы между земным и небесным мирами. Для него земной и плотский мир — это мир творений, пребывающих в изолированном состоянии; небесный же мир — это «божественная» гармония совершенства, где во всех творениях и частностях признается полное преобладание и господство общего начала. «Человек упал от бога к творению»,[156] — говорит Мюнцер, — поскольку люди пребывают во власти творений, т. е. своих плотских, частных интересов. Задача христианства — помогать человеку вернуться к богу. Идея очеловеченного Христа, постоянно пребывающего в человеке,[157] указывает ему путь к тому, чтобы сделаться вместе с Христом учеником бога, обожествленным человеком и даже полностью превратиться в бога, — так, «чтобы земная жизнь была поднята в небеса».[158] Это невозможно, пока человек руководится своими частными интересами. Христианская вера, пишет он там же, совершенно невозможна для плотского человека, — для того, кто боится за свою шкуру (die Haare auf dem Haupte könnten krachen).

Небесная жизнь есть не что иное, как земная жизнь, приведенная к идеальному совершенству, а это, как мы уже видели, означает социально-этическое совершенство человека, активное достижение им торжества общего начала. О хронологическом разграничении у Мюнцера между земным и небесным мирами не может быть и речи. В первой главе, где идет речь о борьбе Мюнцера с противниками из разных партий, уже было показано, какое место занимает в полемике противников Мюнцера то, что он превращает исторического Христа в основу этического учения. Характерно в этом отношении также письмо Карлштадта Мюнцеру от конца 1522 г. Карлштадт выражает недовольство воинственной тактикой Мюнцера и его непримиримой принципиальностью. «Знай, — пишет Карлштадт, — как бы легко ни казалось подчинение воле бога, мы тем более от нее отделяемся, чем более она подавляет наши малейшие желания. В стране смерти живем мы; поэтому, пока мы подчинены в плотской жизни, христова справедливость не может в нас восторжество-

---

[156] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 171).

[157] См. гл. I и указанные там ссылки.

[158] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 170):
«jawohl vielmehr in ihn ganz und gar verwandelt, auf das sich das irdische Leben schwinge in den Himmel».

вать».[159] Мюнцер не признавал этого фатального ограничения «страны смерти» так же, как не признавал границы между «страной смерти» и потусторонней жизнью.

Указанное принципиальное расхождение между учениями Иоахима Флорского и Мюнцера характерно отразилось на отношении обоих к церкви. Известно, что Мюнцер безразлично относился к церковной обрядности и внешней стороне религии вообще. Он придавал обрядам практическое значение и признавал их только как акты, помогающие усвоению религиозной идеи в том смысле, как он ее понимал. В показаниях перед казнью он признал, что, по его мнению, в таинствах важно только духовное содержание, а не внешний акт. Поэтому он считал, что каждый может их совершать, как угодно.[160] Он сам причащал хлебом и вином, игнорируя все церковные правила и формальности.[161] Отношением к церковным обрядам характеризуется его отношение к церкви вообще. Мюнцер признает значение церкви лишь постольку, поскольку она помогает уяснить сущность и вред ложной веры и самостоятельно приходить к истинной вере. Церковь таким образом может содействовать отделению безбожников от «избранных», т. е. отделению от «избранных» тех людей, которые не имеют представления об истинной вере, потому что они никогда не сокрушались по поводу ложной.[162] В современной ему церкви Мюнцер осуждает то, что она основана на идее сохранения сорняков в пшенице, хотя уже наступило время жатвы, т. е. отделения и устранения сорняков.[163] Церковь должна помогать людям собственным умом постигать истину о господстве общего начала над всеми частностями. Она может это сделать не книжной проповедью, а доказательством ничтожества и зависимости всех творений. Идею церковного «оправдания» и примирения при помощи церкви со злом как неизбежным элементом земного мира Мюнцер отвергает не только в католическом, но и в лютеранском понимании, как видно из его специальной проповеди, посвященной этому вопросу.[164]

---

[159] «Briefwechsel», № 37:

«Tu scis, quam facile non sumus cum dei voluntate conjuncti, quoniam tocies ab ea sumus separati, quociens nostrum quantulumcunque desyderium vincit. In terra mortis degimus, proinde iusticia Christi non in nobis triumphat, donec vita carnis superest».

[160] «Briefwechsel», Anh. 8:

«Er wil nit, das man das heylige hochwirdige Sacrament eusserlich anbeten soll anders dan im geyste, sondern es stehe in eynes jedern willkore».

[161] Ib., § 2:

«Sagt das er das sacrament den kranken gereycht und selber mit gnossen nach mittage, wan er gessen hat, auch in der nacht nach eynes yedern gelegenheyt; habe weyn und brot genommen und dasselbige consecrirt».

[162] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 182).

[163] Ib.

[164] См. «Briefwechsel», Anh. 7.

В другом месте он также отвергает самую идею оправдания путем отпущения грехов и избавления от страданий. «Римляне,— говорит он, имея в виду римскую церковь,— давали отпущение, избавляли от страданий и виновности. Должны ли и мы строить на таком же фундаменте? Это все равно как если бы выбелить старый дом и утверждать, что он новый. Мы поступаем именно таким образом, когда проповедуем нашей разбойничьей природе медоточивого Христа..., уговаривая себя таким образом, что мы не должны страдать и что, следовательно, пшеница и терния могут украшать друг друга».[165] Отвергая идею церковного «оправдания» и усматривая роль церкви в проповеди людям путей к истине, Мюнцер в известном смысле следует за Иоахимом. В гл. 31 кн. IV «Concordia» Иоахим говорит, что со вступлением церкви в 42-е поколение второго состояния мирового развития совершится очищение пшеницы от плевел (purgato diligenter tritico ab universis zizanis), а тогда появится новый папа «Нового Иерусалима, т. е. святой матери церкви» для обновления христианской религии и проповеди слова божия о начале царствования его воинства над всей землей.[166] О проповеднической роли церкви в будущем состоянии мира Иоахим говорит и в V книге «Concordia» в связи со своим новым толкованием библейского повествования о сотворении Адама. Адаму, созданному в конце всего творения, передана богом власть над всеми существами, созданными раньше. Согласно новому толкованию Иоахима, Адам — это будущий орден, которому должна быть передана в ближайшее время руководящая роль. Жена, данная Адаму в помощь, означает обновленную церковь, которая станет помощницей ордена и через которую будет проповедываться евангелие царства божия во всем мире.[167] Роль церкви здесь заключается не в «оправдании» таинствами, а в проповеди нового евангелия и в обучении людей в свете нового интеллекта. Однако характерно, что в этой роли церковь остается на всем протяжении земной жизни как единственный фактор. Только через церковь люди наделяются новым интеллектом. Даже орден монахов, помощницей которого церковь здесь объявляется, не достигнет нового духовного состояния самостоятельно в полном своем составе. «Хотя общий

---

[165] «Protestation oder Entbietung...», § 13 («Schriften, S. 139).

[166] «Concordia,», IV («Protocoll», Bl. 93a):

«In ecclesia incipiet generatio XLII vel hora, in qua Deus melius novit... et purgato diligenter tritico ab universis zizaniis ascendet quasi dux novus de Babilone universalis pontifex nove Jerusalam, hoc est sancte matris ecclesie...ad predicandum verbum dei incipiente jam regnare domino exercituum super omnem terram».

[167] «Concordia», V (Ch. H a h n, op. cit., Bd. III, S. 301):

«..Sane uxor ad aeque data est illi in sodalem, ecclesiam significat per quos et praedicabitur evangelium regni in universum orbem».

интеллект, — говорится в том же месте V книги «Concordia»,—касается всего ордена, он все же главным образом будет у тех прелатов, в лице которых управляет Иисус Христос, коему надлежит господствовать и править, пока не будут повергнуты к ногам все враги его». И дальше говорится, что церковь будет постоянной помощницей нового ордена в распространении нового евангелия. В другом месте церковь выступает у Иоахима уже не как помощница ордена, а как его руководительница. В трактате «О четырех евангелиях» говорится, что новая, духовная церковь, породившая этот орден, «вывела его на свет из тайных, скрытых мест, заключила его в объятия веры и любви, назначила его быть животворящим духом, в котором содержится спасение мира, и определила его для проповеди евангелия царства (божия) во всем мире».[168] Исключительная роль, отводимая церкви наряду с орденом монахов, объясняется тем, что новый интеллект, как уже было показано, носит в системе Иоахима потусторонний характер. Он дается людям в проповеди «вечного евангелия» в определенный, заранее предусмотренный момент без всякого старания, воли и деятельности с их стороны. Церковь, проповедующая «вечное евангелие» или евангелие царства божия, рассматривается, таким образом, как постоянный посредник между потусторонним миром и человеком и, следовательно, как институт, передающий благодать. Чрезвычайно характерным является толкование Иоахимом гл. XLI книги «Бытие», в которой рассказывается о возвышении Иосифа в Египте, при дворе фараона. В гл. 56 кн. V «Concordia» говорится, что образ нового ордена дан уже в Иосифе, поставленном фараоном во главе всей продовольственной администрации в голодные годы. Наступление голода — это период антихриста, знаменующий конец второй стадии мирового развития и переход к третьей. С этого времени нельзя будет снимать жатву; пищу можно будет получать только в том, что даст дух бога живого, «говоря и открывая уста немых, чтобы они извлекали из амбаров сердец своих пищу для дома своего».[169] Из этого толкования следует, что, хотя слово божие должно восприниматься как живое откровение и извлекаться из амбаров людских сердец, оно все же не может быть получено без посредничества ордена и церк-

[168] «Super quatuor Ewangelia» («Protocoll», Bl. 94b—95a):
«...videns sanctum illum ordinem, quem ecclesia peperit spiritualis... et pronunciabit in eo illum esse vivificantem spiritum, in quo est salus mundi, qui et loquetur in eo ad praedicandum evangelium regni in universo mundo, illud scilicet evangelium, de quo dicit Johannes in Apocalipsi XIIII...»

[169] «Concordia», V («Protocoll», Bl. 94a):
«Sed hoc tantum erit in cibum, quod dabit pro velle suo spiritus dei vivi loquens et aperiens ora mutorum, ut proferant de horreis suis cordium cibum domesticis domus sue».

ви. Все народы оказались вынужденными обращаться в Египет к Иосифу за зерном, что означает, по тому же толкованию, обращение в будущем турок, иудеев и язычников, а также греков восточной церкви к западной, латинской церкви, через которую только и возможно восприятие того, что будет даваться откровением.

Мюнцер, как показывает вышеизложенное, рассматривал церковь как человеческое учреждение, которое может быть полезным для организованной борьбы с безбожниками и для осознания существующего в мире зла, но значение которого всегда остается условным и ограниченным. Решающим фактором в акте откровения Мюнцер считал собственное духовное развитие человека и его активную деятельность в обществе. Основным же фактором исторического развития мира он считал народное понимание справедливости божией и борьбу народа за эту справедливость. Революционные взгляды и борьба Мюнцера тесно связаны с его мировоззрением, которое только формально примыкает к мистическим воззрениям.

Эрнст Трельч рассматривает учение Мюнцера среди других мистических систем и приписывает ему взгляд о «постепенном обожествлении» через «самостоятельно внутренне проявляющийся дух божий». Рассматривая теологические взгляды Мюнцера, Трельч игнорирует доминирующее значение, придаваемое Мюнцером человеческой деятельности и народному движению. Зато он указывает, что мюнцеровская теология объединяла «цвиккауский энтузиазм» и «таборитский идеал» замкнутой коммунистической общины с мистическим учением. При этом Трельч подчеркивает, что слияние мистических идей с гуситско-таборитской и энтузиастической революцией есть «случайное совпадение», объясняющееся психологическими особенностями Мюнцера и его судьбой.[170] Вопрос об отношении Мюнцера к «цвиккаускому энтузиазму» и средневеково-сектантским идеалам замкнутой коммунистической общины отчасти был уже рассмотрен и далее будет затронут специально в четвертой и пятой главах. Данное же изложение показывает, что учение Мюнцера, хотя и подвергалось влиянию мистических учений, основано уже на признании положительного значения того человеческого разума, который выступает в народном понимании идеи божественной справедливости, реализующейся в народном движении.

---

[170] E. Troeltsch. «Die Soziallehren...», S. 878—879:

«Müntzer ist eine Verquickung von mystischen Ideen mit der husitisch-taboritischen und enthusiastischen Revolution. Das aber ist eine zufällige und nicht innerlich zusammengehörende Verbindung, die bei dem unruhigen, nach besonderen und auffallenden Bestättigungen begierigen Manne sich aus dessen Charakter und Schicksal erklärt».

Из этого следует, что революционные взгляды Мюнцера не являются случайными и искусственно внесенными в его учение, как утверждает Трельч, а образуют органическую часть всей его концепции и определяют ее сущность.

Мюнцера привлекала в учении Иоахима сама идея близости мирового переворота и очищения мира от зла, а также его метод отнесения пророчества Апокалипсиса к грядущей земной жизни. Однако предыдущее изложение показывает, что чистый объективизм исторической концепции Иоахима, связанный с признанием за человеком одной только роли пассивного созерцателя, не был принят Мюнцером. Продолжая свои занятия средневековой мистикой, Мюнцер вслед за Лютером обратился к Таулеру и к известному анонимному произведению немецкой мистики XIV в.— «Немецкий теологии», где старался найти более строгие требования к человеку и более высокую оценку его субъективной роли в акте божественного откровения. В некоторых своих произведениях Мюнцер, как будет показано в следующей главе, формулирует свои положения терминологией Таулера и «Немецкой теологии». Наряду с такими местами есть и прямые указания в переписке Мюнцера на его глубокий интерес к Таулеру.[171] Дальнейшее изложение покажет нам, насколько эти источники немецкой мистики XIV в. отвечали настроениям Мюнцера и вместе с тем — каково было его общее отношение к средневековой мистике.

[171] См. «Briefwechsel», № 11.

ГЛАВА III

ТАУЛЕРОВСКАЯ МИСТИКА И РАЗЛИЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НЕМЕЦКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Обращение к религиозным учениям мистиков XIV в. характерно вообще для эпохи реформации и не составляет исключительной особенности Мюнцера. Под сильным влиянием мистической литературы XIV в. находился и Лютер, как он сам это утверждал. В своем предисловии к «Немецкой теологии», анонимному произведению мистики середины XIV в., Лютер назвал содержащееся там учение божественной мудростью и указал, что его собственная теология должна рассматриваться не как новое учение, а лишь как продолжение изложенного в этом произведении учения.[1] Мы увидим, что ряд основных положений лютеровской реформации прямо заимствован у Таулера. В предисловии к другому, неполному изданию «Немецкой теологии» Лютер утверждает, что эта книга без автора составлена в стиле «просветленного доктора Таулера».[2] Проповеди самого Таулера в аугсбургском издании 1508 г. Лютер усердно изучал в 1516 г., покрыв поля своего экземпляра многочисленными замечаниями.[3] От влияния таулеровского учения не свободны и другие деятели реформации XVI в., в том числе Себастьян Франк.

Общий интерес реформаторов XVI в. к религиозному движению XIV в. объясняется тем, что последнее сложилось на почве недовольства различных слоев немецкого общества, в особенности городов, вмешательством папы Иоанна XXII во внутреннюю борьбу в Германии при Людвиге Баварском. Обстановка

---

[1] Предисловие Лютера к «Die teutsche Theologia», приложенной к J. Tauler. «Predigten». Frankfurt u. Leipzig. 1720, S. 654; см. также «Luthers Werke», Bd. I. Weimar, 1883, S.379.

[2] «Luthers Werke». Bd. I. S. 153 ff.

[3] Ib., Bd. IX. S. 95 ff. — «Randbemerkungen zu Taulers Predigten».

этого времени имела общие черты с обстановкой эпохи реформации, и сложившаяся тогда оппозиция к папству считается некоторыми историками прологом реформационного движения.[4] Папский интердикт против Людвига Баварского вызвал возмущение в ряде немецких городов, которые смотрели на этого императора без всяких на то оснований, по мнению Маркса, «...как *на защитника против рыцарей-разбойников и владетельных князей*, а также как на *врага попов*...»[5] К движению недовольства примкнули и некоторые элементы из рыцарства, духовенства и монашеских орденов, которые всюду раскололись на сторонников и противников интердикта. Общеполитический хаос в стране значительно усилился. Маркс в «Хронологических выписках» пишет: «... в Германии (в результате папского интердикта) было такое же положение, как в нынешнем Курдистане. *Города, князья, знать и рыцари* для поддержания безопасности на больших дорогах и для некоторой видимости порядка *заключили союзы* против своих же собственных соотечественников ... *Леопольд* свирепствовал со своими союзниками в *Швабии, Эльзасе, по всему Рейну вниз до Оппенгейма*; разорение горожан и крестьян не имело границ»[6]. Положение значительно осложнялось состоянием богослужения. Послушные интердикту духовные, отказавшиеся отправлять богослужение, изгонялись из городов. Богослужение предоставлено было инициативе светских и духовных противников папского интердикта. Открылось широкое поле деятельности для антипапских религиозных направлений, для пропаганды мистических учений и ереси беггардов. Тогда же стали возникать различные кружки мистиков; одним из них был кружок «друзей божиих» (Gottesfreunde), к которому принадлежал и доминиканский монах Иоганн Таулер.[7] Главою всего направления немецких мистиков XIV в. был умерший в 1327 г. кельнский доминиканец Мейстер Эккарт. Его представление о божестве, сложившееся под сильным влиянием неоплатонических учений, принято было его виднейшими учениками и последователями Иоганном Таулером и Генрихом Сеузе так же, как и неизвестным автором «Немецкой теологии». Характерно, однако, что реформаторы XVI в. проявили самый незначительный интерес к Эккарту. В центре внимания Лютера и Мюнцера стояло учение Таулера и в известной мере автора «Немецкой теологии», а также Генриха Сеузе.

---

[4] Например, Герман Бютнер, автор введения к «Немецкой теологии», называет время Людвига Баварского временем реформационного движения, а время его преемника Карла IV — временем контрреформации.

[5] «Архив Маркса и Энгельса», т. VI, стр. 13.

[6] Ib., стр. 21.

[7] C. Schmidt. «Johannes Tauler von Strassburg», Hamburg, 1841, S. 15—16 ff. (далее — «J. Tauler...»).

В списке книг, приобретенных когда-то Мюнцером, который нашли среди его бумаг, значилась «Немецкая теология».[8] Об усердных занятиях Мюнцера Таулером уже указано было в предыдущей главе. Из письма монахини Урсулы к Мюнцеру мы узнаем, что Мюнцер еще в 1520 г. изучал Таулера и Сеузе.[9] На экземпляре произведений Таулера, подаренном Галацу, Лютер написал: «Этим учением о душе, неправильно понятым, введены были в заблуждение Томас Мюнцер, который его постоянно читал, и его сторонники».[10] Нет никаких указаний на интерес Мюнцера к самому Эккарту. Объясняется это, очевидно, тем, что Мюнцера, как и других деятелей реформации, в первую очередь интересовали не вопросы о сущности бога, а роль людей в деле религиозного «оправдания»; вопросы же учения об «оправдании» (der Heilslehre) составляют центр тяжести собственной системы Таулера, который в своих чисто спекулятивных размышлениях о боге следовал за Эккартом.[11] Очевидно, что с учением Эккарта реформаторы XVI в., в том числе и Мюнцер, знакомились по произведениям Таулера.

В том, что проповеди и памфлеты Мюнцера написаны под значительным влиянием проповедей Таулера, не трудно убедиться при первом же сопоставлении. Прежде всего мы видим, что Мюнцер следует методу Таулера в постоянном противопоставлении бога творениям (Kreaturen) и в подчеркивании несовместимости положительного отношения к творениям с верностью богу. В проповеди перед князьями Мюнцер утверждает, что бог отнимает у людей все плотские желания прежде чем люди станут способны к восприятию его истинного слова. Поэтому, как только человек чувствует движение своего сердца, предвещающее вхождение в него бога, он должен убить в себе все вожделения плоти, чтобы дать богу место и возможность проявить свое действие. Животный же человек не воспринимает голоса бога в душе.[12] Это положение о необходимости полного оставления творений ради бога очень часто встречается у Мюнцера, как мы уже видели в первой главе; в «Разоблачении ложной веры» Мюнцер выдвигает его как аргумент против Лютера и в

---

[8] «Briefwechsel», S. 134, Anh. 3.

[9] Ib., N 11. Монахиня Урсула шутливо-иронически пишет Мюнцеру, что, вероятно, Таулер и Сеузе научили его делать подарки красивым девушкам

[10] G.-Th. Strobel. «Leben..», S. 10.

[11] W. Preger. «Geschichte..», S. 145—146.

[12] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 155):

«...und wenn die Bewegung von Gott kommt ins Herz, dass er töten will alle Wollust des Fleisches, dass er ihm da stattgebe, das er seine Wirkung bekommen kann. Denn ein tierischer Mensch vernimmt nit, was Gott in die Seele redet».

подтверждение приводит указание евангелиста Матфея, что нельзя в одно и то же время служить богу и Маммоне.[13] Этот мотив о необходимости освободить в душе место для бога, устраняя из нее все временное и преходящее, т. е. все, что является творением (Kreatur), проходит красной нитью через все проповеди и другие произведения Таулера. Его 49-я проповедь целиком посвящена подготовке человеком души для рождения бога в ней. Таулер подробно останавливается на том, что все стремления к временным вещам и делам препятствуют обожествлению человека. «Вы хотите иметь одновременно бога и творения, а это невозможно: как бы ты горько ни плакал, не может быть наслаждения богом вместе с наслаждением творением».[14] В других проповедях Таулер придает этой же мысли более образное выражение. В 38-й проповеди он говорит: «Любезное дитя, освободи свою душу (dein Gemüt) от сковывающих ее обстоятельств, от всякой любви, всякого настроения и вожделения к творениям, так как для вхождения в нее бога необходимо, чтобы творения ушли из нее».[15] «Две сущности, — говорится в проповеди 60[г], — две формы не могут существовать вместе: вхождение тепла необходимо приводит к удалению холода. Для вхождения бога необходимо удаление всего, что от творения, и всего, чем человек владеет».[16] Таких мест у Таулера очень много, но и приведенного достаточно, чтобы убедиться в усвоении Мюнцером его метода. В ряде мест сочинения Мюнцера терминологией, стилем и самой трактовкой некоторых вопросов так близки стилю и характеру проповедей Таулера, что их трудно отличить друг от друга. Например, в «Защитной речи» Мюнцер утверждает, что увлечение человека «твореньями» таит опасность его погружения во «множественность» (точнее — опасность его «омножествления»), препятствующую присутствию в нем бога.[17] Противопоставление «множественности» творений

---

[13] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 170—171).

[14] J. Tauler. «Predigten», Jena, 1913, Bd. II, S 21:

«Ihr wollt immer Gott und die Kreaturen miteinander, und das ist unmöglich: Lust an Gott und Lust an Kreaturen — und weintest du Blut, es kann nicht sein».

[15] Ib., Bd. I, S. 157:

«...Löse dein Gemüt von all den Stellen wo es verpfändet ist, von aller Liebe und Gesinnung und Gunst zu den Kreaturen. Denn soll Gott hinein, so muss notwendig die Kreatur heraus».

[16] Ib., S. 119:

«Zwei Wesen, zwei Formen können nicht zugleich sein: soll warm herein, so muss notwendig kalt heraus, soll Gott hinein, so muss kreatürlichkeit und aller Besitz heraus».

[17] «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 195):

«...da Gott Adam durch ein einziges Gebot warnte vorm zukünftigen Schaden, auf dass er durch der Kreaturen Lüste nit vermannigfaltigt würde, sondern sich allein in Gott belustigte...»

(Mannigfaltigkeit) божественной «простоте» (Einfaltigkeit) и постоянное подчеркивание непримиримости этих категорий весьма характерны для Таулера, в системе которого они имеют решающее значение.[18]

Столь часто подчеркиваемая Мюнцером трудность пути к богу и вере, его борьба против лютеровского представления о «сладком и приятном Христе»[19] также являются одним из основных мотивов таулеровских проповедей. Мюнцер пользуется здесь и методом, и примерами, и терминологией Таулера. Трактуя вопрос о вере как о трудном и практическом пути к ощущению в себе силы бога, Мюнцер подобно Таулеру толкует рассказы Ветхого и Нового заветов как постоянные наставления человеку о его пути к богу. В «Разоблачении ложной веры» Мюнцер пишет, что Моисей, который сам слышал голос бога, не хотел довольствоваться словами и отправился в Египет, т. е. стал на путь трудного и практического искания бога, потому что «должен был ощутить силу бога в бездне своей души» (Er musste der Kraft Gottes gewahr werden im Abgrund der Seele). И тут же еще пример: бог обещал патриарху Иакову много добра, но все же заставил бороться с ним, т. е. лично его одолеть. «Раньше чем получить благословение, несущее истинную веру, Иакову необходимо было одолеть бога». Следовательно, заключает он дальше, вера открывается только в бездне души.[20] Здесь взяты у Таулера не только термин «Abgrund der Seele», встречающийся у Мюнцера и в других произведениях, но и сами примеры из Ветхого завета с той же трактовкой.

Много сходного мы можем найти в ряде выступлений Мюнцера и Таулера против церковной формальности. Близки к таулеровскому стилю и выступления Мюнцера против «книжников» и «фарисеев», хотя они резче таулеровских. В 78-й проповеди Таулер говорил: «Важные ученые из Парижа читают толстые книги и переворачивают листы. Это, правда, хорошо, однако эти люди (речь идет о людях, обладающих живой верой. — *М. С.*) читают живую книгу, в которой все живет. Они переворачивают небо и земное царство и читают чудесное произведение бога».[21] Если из этой цитаты устранить оговорку, что «это тоже хорошо», и заменить выражение «die grossen Meister von Paris» обычным для Мюнцера выражением «Schrifgelehrte», ее трудно было бы

---

[18] J. Tauler. «Predigten», Bd. I, S. 55, 78—79; Bd. II, S. 104—108, 226 u. a. O.

[19] «Die Fürstenpredigt». «Hoch verursachte Schutzrede» u. a. O.

[20] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 167).

[21] J. Tauler. «Predigten», Bd. II, S. 235:

«Die grossen Meister von Paris lesen die dicken Bücher und wenden die Blätter um; das ist wohl gut, diese aber lesen das lebendige Buch, worin alles lebt, sie kehren den Himmel und das Erdreich um und lesen das wunderbare Werk Gottes».

отличить от аналогичных мест у Мюнцера. Но и выражение «Schriftgelehrte» и «Pharisäer» с приписываемыми им особенностями Мюнцер находил у Таулера довольно часто. Например, в 9-й проповеди Таулер следующим образом комментирует рассказ евангелиста Матфея об Иисусе, который «ушел и отправился в пределы Тира и Сидона». Иисус ушел от «книжников и фарисеев» (von den Schritgelehrten und Pharisäern) потому, что, придерживаясь внешних формальностей культа и следуя собственному, а не истинному разуму, они оставались чужды богу. Таулер останавливается на значении этих географических названий и утверждает, что Тир (Zor) означает стеснение и огорчение (Bedrängnis), а Сидон (Zidon) — подвергающихся гонениям (gejagte). Иисус, заключает Таулер, отправился к тем, которые, пребывая в страданиях, подвергают все свои внешние склонности гонениям для проникновения в основу своей души.[22] «Книжникам» и «фарисеям» Таулер противопоставлял, таким образом, тех, которые действенно, а не формально, — на словах и с помощью внешних церемоний, — стремились к божественной истине. Мюнцер всегда проводил эту параллель, хотя иначе представлял себе самую действенность и характер божественной истины, как мы увидим ниже.

В 10-й проповеди Таулер говорит, что самоуверенные «фарисеи, епископы и книжники» (die Pharisäer, die Bischöfe und Schriftgelehrten) хуже простых людей из народа. Там же он говорит о ложных друзьях бога, которые «в своей фарисейской манере» (in ihrer pharisäischen Weise) отвергают от себя страдания. Они не захотели строить свое здание «на камне, который есть Христос».[23] В 23-й проповеди Таулер говорит о необходимости шлифовать душу тем камнем, «который есть Христос», так как без этого никакие добродетели не помогут, «даже если бы ты был мудр, как Соломон, и силен, как Самсон».[24] Смысл этих положений в том, что фарисейскому благодушию и представлению о легком боге и «сладком Христе»[25] противопоставляется представление о трудном собственном пути к богу и о Христе как о божественной силе в человеческой душе для практического преодоления всех трудностей этого пути. У Мюнцера этот мотив часто встречается в его особом понимании, но с тем же образным представлением о камне, «который есть Христос» и на котором должно быть «построено здание человеческой деятельности».[26]

---

[22] Ib., Bd. I, S. 40—41.
[23] Ib., S. 48.
[24] Ib., S. 101.
[25] Ироническое замечание о «сладком» Христе см. у Таулера в 54-й проповеди (Bd. II, S. 49).
[26] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 149—150) u. a. O.

Сопоставление произведений Мюнцера и Таулера можно было бы продолжить, и чем больше делали бы мы это, тем больше убеждались бы, что Мюнцер усердно занимался Таулером и усвоил в значительной степени его метод, стиль и манеру образно выражать самые абстрактные положения. В ряде случаев Мюнцер, характеризуя душевное состояние совершенных и «избранных», пользуется характерными для Таулера и «Немецкой теологии» терминами «Gelassenheit», «Langweil».[27] Иногда он называет «избранных» «друзьями божьими» (Freunde Gottes),[28] т. е. термином, которым постоянно пользуется Таулер и который был официальным званием людей его кружка.[29]

Необходимо поэтому выяснить рамки и характер влияния учения Таулера на Мюнцера. В какой степени можно утверждать, что это влияние касалось не только стиля и манеры Мюнцера, но и некоторых основ его учения? Для выяснения этого вопроса необходимо остановиться на основных моментах таулеровской теологии.

Таулер нигде не говорит специально о сущности бога. Главная тема его проповедей — путь человека к богу. Лишь мимоходом, в связи с трактовкой обязанностей человека, стремящегося к совершенству и слиянию с божеством, Таулер говорит, как он себе представляет божество. К богу ведут разные пути, его постижение возможно различным образом, в зависимости от уровня человека, потому что к богу неприменимо представление об определенности или образности: он есть имманентное всем вещам добро.[30] По отношению к имманентному всему миру абсолютному добру вообще невозможно никакое положительное определение. Таулер поэтому чаще всего указывает лишь его отрицательные признаки. Когда человек достигает высшего совершенства и находит в себе бога, он вступает в темную область добра, лишенного всякой образности (in die verborgene Finsternis des weiselosen Gutes).[31] Дальше он говорит о вступлении совершенного человека в божественное «единство» (in die Einheit), но и это единство определяет одним только отрицательным признаком. Это—«простое, лишенное образности единство, вступая в которое человек теряет всякое различие и становится свободным от всего предметного и ощутимого, потому что в един-

---

[27] «Von den gelichteten Glauben» («Schriften», S. 127); «Auslegung des XIX Psaloms (Ib., S. 146); «Ausgedrückte Entblössung...» (Ib., S. 178, 181).

[28] «Von den gelichteten Glauben» («Schriften», S. 126); «Protestation oder Entbietung» (Ib., S. 133)

[29] C. Schmidt. «J. Tauler...», S. 163 ff.

[30] J. Tauler. «Predigten», Bd. II, S. 225:

«...er zieht sie dahin, wo er ist, d. h. in alle Werke, Wege und Weisen, denn Gott ist in allen Dingen allein Gut».

[31] Ib., Bd. I, S. 55

стве теряют всякое многоразличие, и единство делает единым всякую множественность».[32] Абсолютное единое определяется только тем, что в нем теряется все образное и различное. Это «невыразимая тьма» (unaussprechliche Finsternis), «непостижимая дикая пустыня» (unbegreifliche wilde Wüste), говорится дальше в той же 11-й проповеди. В 74-й проповеди Таулер говорит, что сам бог призывает людей итти к нему от суетного мира и указывает разные пути для людей разного уровня совершенства. Наиболее совершенным указывается путь искания бога «во внутреннем покое, в тихом молчании б о ж е с т в е н н о й т ь м ы» (zu einem liblichen innerlichen Rasten in stillen Schweigen der göttlichen Finsternis). В 75-й проповеди он также характеризует совершенных тем, что они «бросили себя во тьму божественного единства, которое выше всякого понимания..., полностью теряют себя во всех вещах и ни о чем другом не знают, как о всего лишенном простом боге».[33]

Мы видим, таким образом, что Таулер определяет бога как неподдающееся определению ничто, имманентное всему существующему и являющееся вместе с тем отрицанием всех признаков, образов и различий всего существующего. Бог, по Таулеру, есть н е с о з д а н н а я основа всего созданного. Он часто определяет бога как «несозданный свет», а свою мысль о присутствии бога в душе человека выражает положением о наличии в глубине (чаще всего он говорит: «в бездне») человеческой души несозданной основы.[34]

В 45-й проповеди Таулер следующим образом характеризует сущность слияния человеческой души с божеством. Прежде всего человек должен себя к этому подготовить полным самоотрицанием. Это самый трудный, мучительный путь, потому что человек должен дойти до и с к р е н н е г о о с о з н а н и я своего ничтожества, своего «Nichts». Когда человек уже достиг этого сознания не формально, а в действительности, это означает не только то, что он достиг самых крайних глубин или бездны своей души, но и то, что его созданная душа слилась со своей несозданной божественной основой, искони в ней присутствующей. Он приводит в латинском переводе конец 8-го стиха

---

[32] Ib.:
«...in die einfache weiselose Einheit, wo er allen Unterschied verliert und frei wird vom Gegenständlichen und Empfindlichen, denn in der Einheit verliert man alle Mannigfaltigkeit, und die Einheit eint alle Mannigfaltigkeit».

[33] Ib., Bd. II, S. 217:
«...und sich hineingeworfen haben in die Finsternis der göttlichen Einsamkeit, die da über alles Verständnis geht ... allen Unterschied verlieren, sich selbst und alle Dinge verlieren und von nichts wissen als von einem blossen, einfaltigen Gott, in den sie versunken sind».

[34] Ib., S. 134—142 u. a. O.

LI псалма «Abyssus abyssum invocat» и переводит его на немецкий язык: «Der Abgrund leitet hinein in den Abgrund», т. е. бездна вникает в бездну. «Созданная бездна,— разъясняет он,—по своей глубине вникает дальше. Ее глубина и осознание собственного «Nichts» втягивают в себя несозданную открытую бездну. Тогда одна бездна вливается в другую, и здесь образуется единое единство — одно Ничто в другом Ничто».[35]

Такое же отрицательное определение бога как единства, лишенного всякой определенности и качественности и являющегося отрицанием всякого созданного состояния, дается и близким к Таулеру автором «Немецкой теологии». Только тогда, говорится там в гл. XI, когда душа освобождается от всего, так что в ней пребывает «одно только единое» (das Ein allein), она достигает блаженства. «Но что же представляет собой это единое? Я утверждаю, что оно доброе или что оно представляется добрым, т. е. оно познается как доброе, и все же оно не есть нечто обозримое, о котором можно было бы утверждать, что оно есть то или это, что можно было бы назвать, знать и указать. Единое есть все и над всем».[36] В другом месте автор «Немецкой теологии» определяет абсолютное добро как «истинное и простое добро» (das Wahre einfältige Gut), которое нельзя обозначать как «то или это». Это значит, объясняет он тут же в скобках, что оно не есть какое-либо творение, которое можно указать или назвать. «Это то, — говорится дальше, — о чем говорил апостол Павел. Когда приходит совершенное и целое, то исчезает все составленное из частей, всякое деление и несовершенное» (Wenn das Vollkommene und das Gantze kommt, so würd alles Stückwerck, Theilung und Unvollkommenheit zu nicht).[37] Это место из «I Послания к коринфянам» (XIII, 10) приводится неоднократно Иоахимом, который передает его на латинском языке короче и точнее, чем автор «Немецкой теологии»: «Cum autem venerit, quod perfectum est, tunc evacuabitur quod ex parte est», т. е. то, что является частичным в противоположность целому и более совершенному. Автор «Немецкой теологии» вкладывает в свой немецкий перевод тот смысл, что абсолютное добро, которое есть бог, является полным отрицанием всякой определенности, делимости и сложности и не может быть вообще определено как «то или это».

Еще яснее подчеркнуто определение бога отрицательным признаком в гл. XXII «Немецкой теологии». Там указываются

---

[35] Ib., Bd. I, S. 211:
«Der geschaffene Abgrund leitet wegen seiner Tiefe weiter hinein. Seine Tiefe und sein erkanntes Nichts zieht den ungeschaffenen, offenen Abgrund in sich, und da fliesst der eine Abgrund in den andern Abgrund und wird da ein einiges Eins, ein Nichts im andern Nichts».

[36] «Die teutsche Theologia» (прилож. к Таулеру), S. 676—677.

[37] Ib., S. 692.

отличия божественных свойств от свойств творений: всякое творение стремится к своей определенности в то время как свойство бога в том, что он без всякого «то или это» — без «самости и ячества».[38] В ряде других мест автор «Немецкой теологии» также применяет к определению бога те же отрицательные эпитеты — «einfältig», «ungeschaffen», какие мы наблюдали у Таулера.[39] Задачу человека автор «Немецкой теологии» также видит в растворении созданной воли человека в несозданной, или вечной, воле путем отказа от всех своих определенных качеств и целей и превращения себя в ничто.[40]

Редактор восстановленного старейшего текста «Немецкой теологии» Герман Бютнер подробно характеризует немецких мистиков XIV в. из школы Эккарта. Он останавливается и на авторе «Немецкой теологии», который был, по его мнению, членом Немецкого рыцарского ордена.[41] Однако его анализ и выводы относятся ко всей школе Эккарта и прежде всего к Таулеру и Куйсбреку, близко к которым стоял этот рыцарь.[42] Основная мысль Бютнера заключается в том, что эти представители эккартовской школы дали настоящую, истинно германскую теологию, выступившую против иудаизма и иудаизированного христианства, которое господствует в католической церкви. В церкви, пишет он, всегда одерживала верх стародавняя, чужая религиозность христиански построенного Иеговы: бог и мир противостоят друг другу как чуждые по существу. Рабские чувства и склонности стесняют «творение » в его отношениях к богу, «господину и творцу». Только особыми таинствами и актами сверхъестественной благодати, особой «сакральной магией» церковь перебрасывает мост через пропасть, лежащую между богом и миром. Протестантизм устранил только некоторые внешние формы этого принципа, но не самый принцип. Против принципа этой иудаизированной церкви боролся грубый, натуралистический пантеизм, вовсе лишенный религиозности. Бютнер считает поэтому, что только «истинно германская теология» немецких мистиков XIV в. явилась подлинным отрицанием иеговистской религиозности.

Бютнер особенно подробно останавливается на отношении Лютера к немецкой мистике XIV в. У самой колыбели рефор-

---

[38] Ib., S. 701:
«Denn Gottes Eigen ist ohne diss und das, ohne Ichheit und Selbstheit».
[39] Ib., S. 708—709; cap. XXX, S. 716.
[40] Ib.:
«...der geschaffene Wille gestossen sey in den ewigen Willen, und darin Verschmeltzet sey und zunicht worden».
[41] «Введение Г. Бютнера к «Das Büchlein vom Vollkommenen Leben» («Eine deutsche Theologie»), Jena, 1907, S. IX—X (далее — «Введение...».
[42] Ib., S. XI.

мации маленькая книжка, «Немецкая теология», попала в руки Лютеру, и этот момент, пишет Бютнер, мог сделаться важнейшим в жизни реформатора и во всей немецкой истории.[43] Лютер набросился с жаром на эту книжечку как на драгоценную находку: он сам это подчеркнул в написанном к ней предисловии, в котором признал, что «Немецкая теология» открыла ему его бога, которого он раньше не находил и не слыхал ни на латинском, ни на греческом, ни на еврейском языках.[44] Однако Бютнер констатирует, что Лютер оказался не в состоянии порвать с укоренившимися в нем иеговистскими представлениями. Только в сочинении «О свободе христианина» Лютер близко подошел к внутренней религиозности «Немецкой теологии», к идее построения царства божия из глубин человеческой души. Но у Лютера «немецкое божество вновь приняло черты Иеговы, который взял в чувственной сокровищнице немецкой религиозности напрокат сердечность и внутреннюю настроенность, чтобы одеть на свою окостенелую потусторонность».[45] Таков, по Бютнеру, итог лютеровской реформации. Моменты внутренней религиозности завершаются у него «верой в слово божие», в спасительную силу старых библейских рассказов. Лютер остался «пророком деяний божиих, отцом книжной церкви», хотя и с «растерзанной душой». В общем Бютнер считает, что после того как «иеговистская контрреформация» Карла IV подавила движение «друзей божиих» — носителей истинно немецкой теологии, в католической и протестантской церкви вновь установилось господство иудаистического духа. Он утешается, однако, тем, что основные идеи немецких мистиков нашли отклики в произведениях Канта, Гердера, Гёте, Фихте и Шеллинга и что вообще в области искусства «господин Саваоф» при всех его успехах в Германии все же не смог установить в ней своего господства.[46]

Смысл этой концепции, изложенной в 1907 г. и явившейся одним из источников позднейших «откровений» фашиста Розенберга, заключается в призыве вернуться к мистике XIV в. как «к последнему источнику германской религии».[47] Редактор по-

---

[43] Ib., S. III—IV.

[44] «Die teutsche Theologia», 1720, S. 654. Из предисловия Лютера: «Ich danke Gott, dass ich in Teutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich und sie mit mir bisher nicht finden haben, weder in lateinischer, griechischer, noch hebräischer Zunge» («Luthers Werke», Bd. I, S. 379).

[45] H. Büttner, op. cit., S. IV—VI:

«...die deutsche Gottheit nimmt wieder die Züge Jehovas an, der aus ihrem Gefühlsschatze seine starre Jenseitigkeit mit erborgter Herzlichkeit und Innigkeit umklidet».

[46] Ib., S. IX.

[47] Ib., S. I:

«Das vierzehnte Jahrhundert ist die letzte Quellzeit germanischer Religion gewesen».

следнего (1913 г.) издания таулеровских проповедей Вальтер Леман мимоходом, в примечании к своему введению к Таулеру, высмеял бютнеровскую концепцию, рассматривающую мистику XIV в. как «немецкую религию». Мистика интернациональна, утверждает он,[48] ее общий источник — неоплатонизм. Египетские копты IV в., еврейские мистики XII—XIII вв., мусульманская, как и вся вообще восточная, мистика черпали свои идеи из неоплатонизма. Оттуда же брали и немецкие мистики XIV в.— Эккарт, Таулер и автор «Немецкой теологии». Все, говорит Леман, пили из этой чаши.[49] Он указывает ряд основных положений Эккарта и Таулера, в том числе идею «возвращения» к богу и идею «несозданной» души, которые восходят к Платону и неоплатоникам. Линия идет, утверждает Леман, от Платона к Плотину, Проклу и немецкой мистике. Идеи неоплатоников перешли к Эккарту и Таулеру не только через Дионисия Ареопагита и Августина; Таулер цитирует самого Прокла.

Неоплатонические основы таулеровской теологии не подлежат никакому сомнению; уже указанные его представления о боге сами говорят за это. Но сам Таулер подкрепляет свои положения не только священным писанием в свободном толковании, но и авторитетом «великих учителей — Прокла и Платона». В 61-й проповеди, озаглавленной «О несозданной и созданной основе», Таулер, изложив свои взгляды на «несозданную» сущность, пишет: «В эту основу посвящены были уже и язычники, которые полностью презирали преходящие вещи, следуя только основе. Затем пришли такие великие учителя, как Прокл и Платон, и указали на это различие тем, которые сами его не находили. Святой Августин говорит, что Платон в скрытой форме выразил уже Евангелие in principio до слов: «И послан был человек от бога». Они уже умели различать и святое триединство. Дети, все это исходило из внутренней основы души, которую они искали и которою они жили. Какая печаль и какой позор, что мы... христиане... имеющие великую помощь божьей благодати и святых таинств, блуждаем как слепые куры и не можем познавать ни себя самих, ни того, что в нас».[50]

В 60-й проповеди, озаглавленной «О божественном триединстве в душевной основе», Таулер прямо указывает свой источник. Здесь он полемизирует против Фомы Аквинского. Учитель

---

[48] J. Tauler. Bd. I, Einleitung, S. XII.

[49] Ib., S. XV—XVI.

[50] Ib., Bd. II, S. 138—139:

«...Und da kamen die grossen Meister, wie Proklus und Platon und gaben davon eine klare Unterscheidung denen, die diesen Unterschied nicht so recht finden konnten...Das ist eine grosse Schmach und Schande, dass... wir christen sind und so grosse Hilfe haben...grade wie blinde Hühner umhergehen, uns selbst nicht erkennen noch was in uns ist und davon gar nichts wessen».

Фома утверждал, что совершенство всякого образа постигается делами, приведением в действие определенных сил. Однако другие учителя утверждают, — а это, замечает Таулер в скобках, бесконечно выше (und das ist unendlich viel und weit höher),— что совершенство лежит во внутренней, самой тайной и глубочайшей основе души, где душа существенно и действенно едина с богом. И тут же он указывает, кто те учителя, которых он ставит в данном вопросе выше Фомы. Он приводит ряд цитат из произведений «языческого учителя Прокла», и мы находим в них ряд основных положений таулеровской теологии: о несовершенстве образов, о необходимости отказа от всякой «множественности», о погружении в основу души, чтобы слиться с Единым. «Это единое, — говорит Таулер, — он называет пребывающей в тишине и покое божественной, сверхчувственной тьмой». Дальше, обращаясь к аудитории, Таулер продолжает: «Дети, то, что язычник поднялся так высоко до понимания этого в то время как мы так далеки от такого понимания, — это нам печаль и большой позор».[51]

Это не единственное такое место у Таулера. В 64-й проповеди он трактует учение Мейстера Эккарта о божественной искре в душе человека и аналогичные учения других христианских учителей и указывает на решающее значение в связи с этим наиболее внутреннего элемента души, который называет «Gemüt». Для определения самого понятия «Gemüt» Таулер опять прибегает к цитатам из произведений «языческого учителя Прокла», которые принимает как авторитетные.[52] А несколько выше в той же проповеди, говоря о великом значении учения о стремлении души к источнику, находящемуся в ее основе, Таулер отмечает, что еще до рождения Христа многие учителя (Meister) говорили об этом, и называет Платона, Аристотеля и Прокла.[53]

Таким образом мистическое учение Таулера, как и всей эккартовской школы, не представляет собою ничего нового и оригинального. Нельзя видеть оригинальной стороны таулеровского учения и в самой идее сочетания неоплатонического пантеизма с христианством, элементы которой можно наблюдать уже у Августина. Все же именно в характере этого сочетания, в той роли, которую играет христианский элемент в мистической системе Таулера, некоторые исследователи видят особенности его учения. Уже приведено мнение Прегера о том, что центр тяжести

---

[51] Ib., S. 105:
«...Und er nennt dies Eine eine stillschweigende, schlafende, göttliche, übersinnliche Finsternis. Kinder, das ein Heide dies verstand und so weit kam, während wir dem so fern und ungleich sind, das ist uns eine Schmach und grosse Schande».

[52] Ib., S. 157.

[53] Ib., S. 154.

теологии Таулера не в размышлениях о боге, где он целиком следует за Эккартом, а в учении об оправдании. Готлоб Зидель подчеркивает, что таулеровская идея «возвращения» души к своему божественному началу принципиально отличается от представления греков об этом. У Таулера, говорит он, речь идет не о безболезненном возвращении души к абсолютному началу а о трудном, страдальческом пути, полном глубочайших потрясений, который требуется пройти человеческому субъекту, стремящемуся найти в себе божественный субъект.[54] В основе этого лежит представление о глубоком различии между богом и миром, между душою и телом, и притом не в платоническом смысле различия между идеей и ее образом; речь идет о христианской идее греховности тела и искупления его страданиями. Включение этого представления в мистическую основу, т. е. сочетание его с учением о божественной основе души, о пребывании в человеческой душе несозданной основы, являющейся божественной сущностью, к которой человек должен стремиться, видя в этом содержание и цель искупительных страданий тела, составляет, по мнению Лемана, «христианско-немецкий вклад» (christlich-deutsche Einschlag) в мистику, ее «чрезвычайное углубление».[55]

Очевидно, что Леман приписывает это значение только Таулеру, а не эккартовской школе в целом. Анализируя разногласия исследователей вопроса об отношении Таулера к пантеизму, Леман указывает, что только «еретик» Эккарт проповедывал пантеистическую концепцию о полном тождестве бога и мира, о божественной сущности всех творений мира. У Таулера также встречаются положения о «присутствии бога во всех вещах», однако, по мнению Лемана, не в смысле единства сущности бога и мира, так как, по Таулеру, только душа едина с богом. У Таулера божество, «пребывающее во всех вещах», понимается вместе с тем как абсолютное трансцендентальное бытие, стоящее за всяким ограниченным бытием мира явлений.[56] Поэтому Таулер рассматривает все мирское, всю множественность явлений (Mannigfaltigkeit) как препятствие божественному и абсолютному. Мы уже видели, что и душа, по мнению Таулера, может ощутить свое единство с богом лишь после того как освободилась от всего временного и всех элементов сотворенного (Kreatürlichkeit), чтобы дать место абсолютному.

Таким образом христианско-деистический момент занимает в системе Таулера значительное место. Само его мистическое учение об имманентности бога определяется его дуалистическим

---

[54] G. Siedel. «Die Mystik Taulers». Leipzig, 1911, S. 75—76.
[55] Введение В. Лемана к «Predigten» И. Таулера, S. XLIII.
[56] Ib., S. XLII, Anh. I.

христианским мировоззрением, с которым и сочетается. Необходимо ближе познакомиться с характером этого сочетания, чтобы определить особенности таулеровской мистики и выяснить, какое влияние оказано ею на отдельные течения реформации XVI в.

Наряду с приведенными отрицательными определениями бога мы встречаем у Таулера определения иного порядка. «Любезное дитя, — говорит он в 45-й проповеди, — я хочу тебя учить следующему: вот как ты должен рассматривать своего бога: не как чистого человека. Усматривай в нем величайшего, сильнейшего, вечного бога, который одним своим словом создал небесное и земное царства и может их свести на-нет, который сверх сущности и сверх познания и который все же желает сделаться ничем ради жалких творений».[57]

Нельзя, таким образом, согласиться с Вальтером Леманом, что у Таулера — только отрицательное определение бога и что, следовательно, у него нет речи о личном боге. Здесь мы видим, что августиновская идея трансцендентного всемогущего бога-творца выражена у Таулера весьма определенно. Далее мы увидим, что Таулер придерживается также точки зрения Августина о божественном руководстве миром, хотя иначе представляет характер и пути этого руководства. Но в связи с этим выдвигается вопрос, требующий выяснения: как у Таулера согласуется идея всемогущего бога-творца и руководителя мира с неоплатоническими определениями бога как абсолютного «Ничто», как божественной тьмы и т. п.? Ответ намечен уже в той цитате из 45-й проповеди, которая здесь приведена. Очевидно, что Таулер различает между трансцендентальным богом, как он есть в действительности, и тем, как он входит в мир и может представляться человеку, стремящемуся к слиянию с ним. Ради творения бог «делает себя ничем», тьмой, дикой пустыней, и в эту божественную тьму людям надлежит погрузиться, преодолевая все свои предметные определенности, «множественность» своей природы, присущую всем творениям. В другом месте мы также видим, что определение Таулером бога как «ничто» и как «тьму» следует понимать не как определение сущности бога в подлинном смысле слова, а лишь в смысле абсолютной непознаваемости каким-либо созданным разумом. «Эту (божественную.— *М. С.*) тьму,—

---

[57] J. Tauler. S. 209:
«Liebes Kind, ich will dich lehren: du sollts deinen Gott so ansehen: nicht als einen lauteren Menschen, sondern sieh an den Allergrössten, gewaltigen ewigen Gott, der Himmelreich und Erdreich mit einem Wort gemacht hat und zunichte machen kann und der überwesentlich und übererkenntlich ist, und das der für seine armen kreaturen so zunichte werden wollte»

говорит Таулер в 11-й проповеди, — надо понимать следующим образом: она есть свет, которого никакой созданный разум не может ни постигнуть, ни понять. Она потому является дикой, что нет к ней никакого подхода. Дух (человеческий.— *М. С.*) вводится в эту область выше самого себя и выше всякого его постижения и понимания».[58]

Здесь, таким образом, подчеркивается положительная сущность бога: в действительности он не тьма, а свет. Он определяется как тьма только в том смысле, что его нельзя понять созданным разумом и, следовательно, нельзя выразить и определить. Эта мысль о невозможности познавать бога разумом красной нитью проходит через все проповеди Таулера. Одним из основных недостатков человека, причиняющим много вреда, он считает силу человеческого разума. Люди полагаются на свой разум и теряют разумную, живую, подлинную истину (die vernünftige Wahrheit, die lebendige, wesentliche Wahrheit), потому что нельзя притти к обладанию истиной через познание (denn damit, dass man die Wahrheit erkennt, hat man sie noch nicht), как многие себе представляют.[59] Дальше он утверждает, что наиболее драгоценным средством прихода к истине является «глубоко погружающее смирение» (eine tief versinkende Demut); это выдвигается и подчеркивается им во всех произведениях столь же часто, как требование полного «оставления» (Gelassenheit) всех вещей и элементов творения до полной потери себя в божественной тьме.

Только этим путем можно постигнуть бога, пребывающего в основе души. Трудности преодоления всех мирских качеств и стремлений до полной потери самого себя посвящены все произведения Таулера. Эта же проблема составляет основную тему «Немецкой теологии». Достигнув высшего состояния, человек постигает ту истину, что он — ничто, т. е. постигает божественную искру в основе его души и сливается с универсальным, божественным «Ничто». Это постижение бога Таулер называет «постижением в сущности» непосредственно (in wesentlicher Weise) в отличие от умственного, логического познания (in vernünftiger Weise).[60] Этот трудный путь непосредственного проникновения в сущность бога он называет истинной живой верой в бога.[61] Необходимо выяснить мнение Таулера о характере и степени совершенства этого наивысшего

---

[58] Ib., Bl. I, S. 55:
«Die Finsternis soll man so verstehn: sie ist ein Licht, zu den von Natur kein geschaffenes Verständnis gelangen, noch sie verstehen kann, und sie ist darum wild, weil sie keinen Zugang hat. Hierhinein wird der Geist geführt, über sich selbst und über all sein Begreifen und Verstehen».

[59] Ib., Bd. II, S. 39.

[60] Ib., S. 104.

[61] Ib., S. 12.

из возможных путей постижения божественной истины. Характеризуя этот путь и его конечную цель в 28-й проповеди, Таулер говорит в заключение: «Так приходят к святой высокославной троичности, говорить о которой я признаю себя слишком слабым и недостойным».[62] Невозможность определения объясняется недостаточностью всех средств созданного мира, в том числе и всех возможных средств выражения. Какова же, однако, степень самого постижения божества этим совершеннейшим путем?

В 16-й проповеди, характеризуя требуемое им смирение как путь истинной веры, Таулер говорит: «И не осведомляйся в высоких науках, а иди в свою собственую основу, научись познанию самого себя и не допытывайся о тайне божией, об излиянии и вливании, о «нечто», содержащемся в «ничто», и об искре души в душевном бытии. Не подобает вам, говорил Христос, знать тайны божии. Мы должны иметь простую, истинную, цельную веру в единого бога в троичности лица, не в многоразличии, а просто и ясно».[63]

Здесь перед нами энергичный протест против схоластики, против попыток логического решения теологических вопросов и их систематизации. Этому он противопоставляет путь веры, т. е. путь непосредственного, а не логического постижения. Однако мы видим, что он нисколько не протестует против самой идеи о существовании таинств божиих, о наличии «Etwas» в «Nichts». Самое понятие «Göttliche Einfältigkeit» он применяет здесь не для определения сущности бога, а лишь для указания предмета веры. Вера есть единственная возможная для человека форма общения с богом. Верой человек постигает бога, насколько это возможно в земной жизни, но только в этих рамках, не больше. Верой постигаются только отрицательные признаки бога — только то, что ему чуждо все мирское. В этом смысле он определяет бога как «Nichts». «Это то «Nichts», — говорит он в 45-й проповеди, — о котором святой Дионисий говорил, что бог не есть все то, что можно назвать, понять и постигнуть».[64] Много раз он повторяет, что все то, что есть

---

[62] Ib., Bd. I, S. 124.

[63] Ib., S. 78:

«Und frage nicht nach hohen Künsten, sondern gehe in deinen eigenen Grund und lerne sich selbst erkennen und frage nicht nach der Verborgenheit Gottes, nach dem Ausfluss und Einfluss und nach dem Etwas im Nichts und nach dem Funken der Seele im Sein der Seele. Euch gebührt nicht, spricht Christus, — zu wissen die Geheimnisse Gottes. Wir sollen einfältigen, wahren, ganzen Glauben haben an einen Gott in Dreifaltigkeit der Person, nicht mannigfältig, sondern einfältig und lauter».

[64] Ib., S. 211:

«Das ist das Nichts, von dem St. Dionysius sagte, das Gott alles das nicht sei, was man nennen, verstehen oder begreifen kann...».

мир и относится к миру, не есть бог и чуждо ему. Постижение этого божественного «Nichts» возможно для человека после трудного пути оставления и отрицания им всех связей с предметностью и определенностями творений; здесь и заключается путь истинной веры. Однако и высшее возможное в земной жизни постижение бога далеко не полно. В 12-й проповеди Таулер говорит: «Самый высокий и истинный праздник и притом самый последний есть праздник вечной жизни, означающий вечное блаженство присутствием бога. Этого мы здесь иметь не можем».[65] В гл. XXVII «Немецкой теологии» утверждается то же самое. Даже Христос, говорится там, достиг высшего блаженства лишь после того как прошел смерть.[56] Таким образом, если в земной жизни человек не может ничего узнать об «Etwas», содержащемся в «Nichts», то это объясняется только ограниченностью его земных возможностей, а не доказательством действительного отсутствия всякого «нечто» в универсальном «ничто». Поэтому мы видим, что приведенные выше осторожные возражения Таулера Фоме Аквинскому, которому он противопоставляет более истинные, по его мнению, воззрения Прокла, касаются не определения сущности бога, а путей достижения человеком совершенства. Цель этого сопоставления заключается для Таулера в том, чтобы доказать необходимость собственного пути человека к богу и непосредственного слияния с ним (in wesentlicher Weise), насколько это возможно вообще в земной жизни. Это путь полного оставления своих индивидуальных, телесных и вообще мирских склонностей и желаний. Этим путем человек уподобляется богу, сливаясь с ним в общем «Nichts», т. е. в общем противопоставлении себя всем мирским качествам и определенностям. О действительной же сущности бога вне сферы земных возможностей человека Таулер говорит лишь то, что уже было приведено: бог есть всемогущий творец и создатель небесного и земного царств, который может их и уничтожить одним своим словом. В этом он стоит, таким образом, на традиционной августиновской точке зрения.

Таулер находится под сильным влиянием Августина и в признании божественного руководства миром, прежде всего в признании, что спасение людей есть дело бога[67] и предусмотрено провидением в начале мира. Правда, Таулер трактует искупительную жертву Христа как процесс, происходящий внутри человека, ведущий к осознанию им своего «Nichts».

---

[65] Ib., Bd. I, S. 57.
[66] «Die teutsche Theologia», cap. XXVII.
[67] J. Tauler. «Predigten», Bd. I, S. 11—17, 32.

Дальше мы увидим, что в отличие от Августина Таулер в итоге считает самого человека ответственным за свое спасение. Все же, по его мнению, само божество постаралось облегчить человеку путь к сознанию своего «Nichts» в интересах спасения. С этой целью бог противопоставил человеку всю суровую природу, весь мир творений — от небесных стихийных сил до мельчайших насекомых, перед лицом которых сделал людей совершенно беспомощными. Небо, солнце, звезды — против человека: «то ты мерзнешь, то тебе чрезмерно жарко, то иней, то снег. Вот тебе хорошо и тут же плохо — то от голода, то от жажды, то от волков, то от пауков, то от мух, то от блох, от которых ты часто не в состоянии обороняться». Животные защищены от холода и жары естественным платьем, которое растет вместе с ними; для человека же холод — предмет бесконечных страданий. У человека нет поэтому никаких оснований для гордости. Бог позаботился, чтобы он на каждом шагу убеждался в том, что он «ничто» («Nichts»).[68]

Здесь и сама идея провиденциального устройства мира и аргументация человечеких страданий сильно напоминают Августина. Отличие только в том, что Августин видел цель провидения в обнаружении несравненных преимуществ града божьего над градом земным, а для Таулера она заключалась в указании человеку его собственного пути к спасению. Это расхождение вызвано различным отношением обоих к вопросу о свободе воли. Однако и у Таулера единение человека с пребывающим в нем божеством, или, выражаясь словами Таулера, переформирование человека его божественной несозданной основой обусловливается и направляется находящимся вне его трансцендентальным богом-творцом и владыкой всего небесного и земного мира. Поэтому Таулер всюду подчеркивает, что спасение есть дело благодати, что бог ищет человека для его спасения[69] и т. п. В 55-й проповеди, озаглавленной «Темный путь», Таулер характеризует подробно состояние требуемого им полного смирения и «Gelassenheit» как выход за пределы всех качеств, образов и форм, потерю себя до полного лишения себя образности (und sich völlig hierin entbilden); в результате остается только основа, покоящаяся на самой себе, — одна только сущность, жизнь, всеобщность (so bleibt in dieser

[68] Ib., S. 208:
«Nun hat Gott alle Kreaturen der (menschlichen) Natur entgegengesetzt: den Himmel, die Sonne, die Sterne; bald friert dich, bald ist es dir zu heiss; bald Reif, bald Schnee, bald ist dir Wohl, bald darauf weh; bald Hunger, bald Durst; bald die Wölte, bald die Spinnen, bald die Fliegen, bald die Flöhe, deren du dich oft nicht erwehren kannst. Nun sieh, wie das dumme Vieh in seiner Natur viel herrlicher ist; ihnen wächst das Kleid, das ihnen genügt bei Wärme und bei Kälte. Und du musst von ihnen dein Kleid leihen».

[69] Ib., S. 16—17, 32, 56, 146.

Verlorenheit nichts, als ein Grund, der wesentlich auf sich selber steht, ein Wesen, ein Leben, ein Ueberall). Это — высшее состояние готовности к богу. Но тут же Таулер подчеркивает, что готовность достигается «не в результате естественных свойств человека, а вследствие того переформирования, которое дается божьим духом созданному духу свободной добротой бога и ради бесконечной потерянности и полного смирения созданного духа».[70] Здесь указываются два фактора достижения высшего состояния: один идет от божественной благодати, другой — от свободной воли человека, однако все дело спасения заключается в переформировании созданного духа данной ему из доброты божьей благодатью. Эта благодать идет из трансцендентального источника и вытекает из общего плана бога—творца всего небесного и земного царства. От человека Таулер требует лишь направления свободной воли к целям бога, который помогает не только внутри души его, но и вне, во всем целесообразно устроенном мире. Свобода воли вытекает из всей концепции таулеровской религиозности, иначе были бы немыслимы абсолютное искреннее смирение и «Gelassenheit». Он часто подчеркивает, что, как бы далеко ни пошел человек в смирении, он даже не должен стремиться к личному совершенству, чтобы не подорвать все основы смирения. Смирение, по Таулеру, это полная потеря себя в собственном сознании, немыслимая без свободы воли. Только этим ограничивается роль, отводимая Таулером инициативе человеческой религиозности в акте спасения; все же положительное в этом есть благодать бога-творца.

В этом можно убедиться уже при внимательном анализе 55-й проповеди. Еще яснее это выражено в 5-й проповеди, озаглавленной: «О подготовке основы самим богом». Там говорится, что во всем мире бог нуждается только в одном — чтобы благороднейшая основа, вложенная им в человеческую душу, была всегда чиста и готова для его божественного дела в ней. И дальше Таулер поясняет: «Ведь бог обладает полной властью на небе и на земле, и только в том он испытывает недостаток, что не может делать своего блаженнейшего дела человеку».[71] Из дальнейшего видно, что речь идет о том же абсолютном смирении и о полной потере своей индивидуальности, которая

---

[70] Ib., Bd. II, S. 61:

«...Und zwar nicht von natürlicher Eigenheit, sondern infolge der Ueberformung, die der Gottesgeist dem geschaffenen Geiste aus seiner freien Güte und wegen der unergründlichen Verlorenheit und Gelassenheit des geschaffenen Geistes gegeben hat».

[71] Ib., Bd. I, S. 18:

«Denn Gott hat volle Gewalt auf Himmel und auf Erden, nur daran allein gebricht es ihm, dass er sein allerwonnigstes Werk an dem Menschen nicht schaffen kann».

может быть только результатом свободной воли человека. Однако Таулер резко осуждает тех, которые считают, что подготовка основы души для бога есть их собственное дело, и сами берутся за эту подготовку. И наоборот, — он хвалит тех, которые предоставляют подготовку своей основы самому богу. По этому поводу Таулер цитирует слова Христа своим ученикам из евангелия Иоанна, VII: «Вы пойдите на праздник сей; а я еще не пойду на сей праздник; потому что мое время еще не исполнилось». Эти слова Таулер комментирует следующим образом: дело людей — постоянные страдания и смирение, для этого время всегда готово; время же бога зависит от его собственной воли; он сам знает, когда ему действовать и освещать своим светом, люди же должны ждать его действий смиренно и с величайшим долготерпением.[72]

Таким образом, если главное у Таулера — учение о спасении, то он исходит из августиновского учения о трансцендентном боге, творце и руководителе всего небесного и земного, осуществляющем в мире свою недоступную человеческому пониманию цель. Однако Таулер расходится с Августином в понимании характера и путей божественного руководства миром и спасения греховного человечества. Расхождение начинается с вопроса о самой природе людей и с оценки результатов первого грехопадения. Согласно Августину, грехопадение Адама преобразило природу всего человеческого рода, которая сделалась с этого момента греховной.[73] Грехопадение Адама было актом его свободной воли, за который род человеческий несет ответственность. В 3-й гл. XIV кн. «Града божьего» Августин отвергает мнение платоников, считающих, что причиной греха является греховная природа самой плоти. «Наша вера, — пишет он, — иначе себе это представляет. Ибо испорченность плоти, обременяющая душу, есть наказание за грех, а не причина его, и не испорченная плоть делает душу греховной, но греховная душа делает плоть испорченной».[74]

---

[72] Ib., S. 19:
«Dass sie sich leiden und lassen: Die Zeit ist allezeit. Aber seine Zeit ist nicht allerwegen. Wann er wirken oder erleuchten soll oder will, das überlassen sie seinem göttlichen Willen in einer gelassenen, geduldigen Langmütigkeit».

[73] Divi Aurelii Augustini. «De Civitate Dei», lib. II, cap. I, Genevae, 1.22, p. 46:
«...a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa».

[74] Ib., p. 50:
«Tamen se aliter habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae aggrauat animam, nō peccati primiest causa, sed poena, nec caro corruptibilis animam peccatricē, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carne».

В гл. XIII той же книги он указывает, что греховность души имела своей причиной злую волю, берущую начало от страсти высокомерия и гордости.[75] Но, по мнению Августина, только эта злая воля первых людей была актом свободной воли человека, который и привел к ухудшению природы всего человеческого рода. После грехопадения не может быть и речи о свободной воле человека в деле его спасения. Весь род людской обречен на двойную смерть (смерть тела и души), на полную гибель, за исключением тех, которые предопределены богом к спасению. С этого времени, по Августину, существуют два вида человеческого общества, которые соответствуют двум «градам»: один вид — люди, живущие по плоти, другой — живущие по духу.[76] В другом месте Августин говорит, что оба эти вида, мистически названные им двумя «градами», означают «два человеческих общества, одно из которых предопределено к вечному царствованию с богом, а другое предано мучениям с дьяволом».[77] В дальнейших книгах своего главного произведения Августин трактует в духе этого предопределения все священное писание и всю человеческую историю и при этом указывает, что уже с Авеля и Ноева ковчега прообраз христианской церкви, а затем и сама церковь выдвигались как центр царства божия на земле.

Эти положения Августина, легшие в основу средневековой католической идеи теократии, не были приняты Таулером и другими представителями так называемого движения «друзей божиих». Мировоззрение этих людей, сложившееся, как сказано, во время борьбы Людвига Баварского с папой, являлось выражением развившейся тогда в рейнских городах и среди западно-германского рыцарства оппозиции папской церковной организации, которая сделалась одним из звеньев подготовлявшегося перед великим расколом кризиса папской церкви. Таулер и сторонники его религиозно-мистического движения

---

[75] Ib., p. 77:
«non enim ad malum opus perueniretur, nisi praecessisset mala voluntas Porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est: quid est autem superbia, nisi peruersae celsitudinis appetitus? Peruersae enim celsitudo est».

[76] Ib., p. 46—47:
«...non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possumus Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum viuere...»

[77] Ib., lib. XV, cap. I, p. 105—106:
«...Vel ipsius generis humani quod in duo genera distribuimus: unum eorum qui secundum hominem alterum eorum qui secundum Deum viuunt. Quas etiam mystice appelamus ciuitates duas: hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternù regnare cum Deo: altera aeternum supplicium subire cum diabolo».

отошли от августиновской концепции христианской церкви и иначе выразили свое понимание задач христианской религиозности.

Таулер, как и Августин, считал, что грехопадение Адама изменило всю природу человеческого рода. В 40-й проповеди он говорит об определенном роде человеческих страданий, которые «заложены в (его) природу в результате первого грехопадения человека».[78] Затем он разъясняет, что этот род страданий «заключается в том, что человек склонен к ошибкам, и это вложено в его природу. Против этого природного недостатка человек должен постоянно бороться и всей своей силой отвлекать свою волю от всего того, что противно богу».

Мы видим, таким образом, что, согласно Таулеру, изменение природы человеческого рода в результате грехопадения первого человека следует понимать не в том смысле, будто весь человеческий род сделался греховным и обреченным на вечную гибель за исключением части, которая предназначена богом к спасению, а в том, что природа человека сделалась «склонной к ошибкам» (zu Fehlern geneigt ist). Кроме того, уже в приведенной цитате содержится мысль, что спасение зависит в итоге от самого человека, хотя роль его остается в данном случае чисто пассивной. В 46-й проповеди Таулер вновь останавливается на «первом грехопадении» и трактует его так же. «Дети, — говорит он, — в результате отравы первого грехопадения природа глубоко пала. Человек так устроен, что стоит между двумя концами: между временем и вечностью. Должно быть так, чтобы время было для нас не больше, чем переходом к конечной цели — вечности, которая должна представляться нам нашим жилищем и концом (пути). Однако жалкий человек вследствие своего природного падения, в результате своей слепоты все тянет в худшую сторону, устраивается на покой в пути, забывая о настоящем конце его. Природа стала такой лакомкой, что желает находить покой в том, с чем она возится, — духовное ли это дело или телесное, внутреннее или внешнее».[79] И здесь, таким образом, у Таулера речь идет не о раз навсегда проигранной судьбе человечества, а лишь о таком преобразовании его природы, что она тянет его в худшую сторону и создает постоянное препятствие на его пути к богу. Хотя Таулер и говорит о «первом грехопадении» как о причине ухудшенного состояния человеческой природы,

---

[78] J. Tauler. «Predigten», Bd. I, S. 171:
«...liegt in der Natur infolge des ersten Falles des Menschen».
[79] Ib., Bd. II, S. 1:
«...Die Natur ist so naschhaft geworden: Womit sie umgeht, darauf verfällt sie sofort, und dort will sie ihre Ruhe nehmen, es sei geistlich oder leiblich, inwendig oder auswendig».

не трудно убедиться, что главное значение он придает не этому ветхозаветному рассказу, признанному христианской традицией. В системе Августина грехопадение Адама есть раз совершенный акт, когда первый человек последовал своей злой воле; дальше следует расплата и спасение части людей божественной благодатью. В системе же Таулера грехопадение было актом вступления человека на путь греха, т. е. следования своей злой воле, которая отвлекает его от вечности — от воли бога—и тянет к собственным склонностям, временным и частным желаниям. Воля человека остается действенной и, хотя она подчинена приобретенной всем человеческим родом склонности ко злу (точнее и мягче — «ошибкам»), она все же в итоге остается свободной, поскольку грех является всегда актом своеволия и поскольку каждый человек всегда может, используя постоянную помощь бога, отвратить свою волю от склонностей ко злу и смирить ее перед богом. Для этого от него требуется только глубокое созерцание своего «Nichts», которое не оставляет места никакому своеволию и, следовательно, никакому греху.

Признание Таулером склонности человеческой воли ко злу и вместе с тем ее свободы составляет один из центральных моментов всей системы таулеровской религиозности. «Дети, — говорит он в 64-й проповеди, — вред заключается в воле; ведь воля есть субъект препятствия (на пути к богу). Воля закрывает глаза внутри (души) так же, как внешний глаз лишен возможности видеть, если он покрыт мехом или одеялом».[80] В другом месте он подчеркивает, что склонность человека ко злу вытекает из его свободной природы, но что каждый человек имеет возможность осознать свое «Nichts», т. е., следуя по трудному, но необходимому пути полного смирения и «Gelassenheit», устранить препятствия, чинимые его свободной волей.[81]

Если, однако, Таулер признает в отличие от Августина принцип свободы воли человека, то он полностью согласен с Августином в определении самого характера человеческой воли. Для Таулера человеческая воля, поскольку она остается волей мирского человека, может быть только злой. В самом действии собственной воли человека Таулер видел сущность греха, по-

---

[80] Ib., S. 155:
«Kinder, in dem Willen da liegt der Schade; denn der Wille ist so recht das Subiectum, der Gegenstand des Hindernisses. Der Wille bedeckt die Augen inwendig, gerade wie das auswendige Auge, das ein Fell oder eine Decke hat, nicht sehen kann».

[81] Ib., Bd. I, S. 172:
«Und da der Mensch so sehr zu allem Argen geneigt ist — soweit die Natur ihre Freiheit hat —sollte er grossen Fliess darauf wenden, sich selbst zu erkennen».

стоянно свойственного природе людей.[82] Спасение, как мы уже видели, он считал делом бога. От человека зависит лишь пассивное использование помощи бога в получении спасения. Рекомендуемая Таулером «Gelassenheit» есть исключительно пассивное состояние: полное отрицание и потеря самого себя, освобождение души от всех мирских определенностей, от всех качеств и желаний его индивидуальности. Для того, чтобы в человеке говорило внутреннее слово, т. е. слово божие, он сам должен молчать.[83] Общий смысл религиозности Таулера может быть выражен его формулой: «Kreatur hinaus — Gott hinein!» Собственную роль человека Таулер видел в том, что он с помощью бога может упразднить свою волю и быть спасенным богом. Если собственная воля постоянно действует в человеке как грех, в нем происходит постоянный же внутренний процесс рождения Христа,[84] т. е. благодати, которая помогает ему осознать свое «Nichts» и ведет к спасению.

Таким образом, Таулер вслед за Августином рассматривает человеческую волю как сущность грехопадения, но само грехопадение, как и рождение Христа и его искупительную жертву,— не только как одновременные акты, но и как постоянные процессы, действующие в каждом человеке. Из этого следует, что Таулер не признавал и августиновского учения о предопределении.

Мы видели, что Таулер в одном случае решился открыто выступить против Фомы Аквинского и указать на «более верные» взгляды неоплатоников. Против Августина он не решался выступать открыто. Наоборот, он ссылался на его авторитет как на один из самых бесспорных. Однако в вопросе о предопределении Таулер вкладывал в слова Августина свой смысл, которого в действительности в них не было. В 48-й проповеди Таулера говорится: «Святой Августин говорит: О, горе, горе всякой праведности, когда бог не хочет направить ее по своему милосердию». Смысл этих слов в том, что главное не в самой праведности, а в божественном предопределении: Таулер же толкует в том смысле, что не может быть речи о праведности там, где человеку нравится что-либо, кроме бога. В его устах это означает: там, где человек еще подчинен мирским склонностям и собственным желаниям. И дальше он говорит, что все, кто искренно стремятся к богу, пользуются его любовью. Следовательно, спасение Таулер ставил в зависимость от усилий человека получить божественную благодать.[85]

Отрицание Таулером предопределения видно и из того,

[82] Ib., S. 176.
[83] Ib., S. 4.
[84] Ib., S. 15, 19.
[85] Ib., Bd. II, S. 15, 19.

как он представляет себе самое назначение божественной благодати и спасения. По его мнению, божественное спасение есть исцеление людей от их природы, испорченной грехопадением первых предков. Грехи предков привели к глухоте и слепоте людей, т. е. к своеволию, вытекающему из того, что они не слышат и не видят бога в основе своей души. От этих недугов испорченной природы бог их исцеляет. Он снимает пелену с их глаз и очищает их уши, чтобы они могли его видеть и слушать и притти таким образом к полной «Gelassenheit».[86] Этим исцелением, по Таулеру, может воспользоваться каждый. Следовательно, нет речи о предопределении в августиновском смысле. То же Таулер повторяет в 45-й проповеди в еще более ярких выражениях: при помощи Христа, постоянно в нем рождающегося, каждый может вернуть «внутреннее» зрение своему «внутреннему» глазу, покрытому пеленой его греховной природы.[87] Таулер считал необходимым, чтобы каждый знал об этой возможности. В 41-й проповеди он говорил, что все ищущие бога обязательно найдут его. Если кто достиг божественной «простоты» и устранил все промежуточные препятствия, так что во всех своих действиях имеет в виду бога, — не сомневайтесь, что он этого достигнет, хотя бы и в час своей смерти.[88] Чрезвычайно интересно начало этой проповеди. Она начинается с аллегорического толкования гл. V евангелия Луки. Иисус сел в лодку, принадлежавшую Симону (Петру), и сказал ее владельцу: «Отплыви на глубину и закиньте сети свои для лова». «Наставник,— ответил Симон, — мы трудились всю ночь и ничего не поймали; но по слову твоему закину сеть». Он забросил сеть, и в нее нашло столько рыбы, что сеть не выдержала и порвалась. Этот рассказ Таулер комментирует следующим образом: когда человек, следуя указаниям рождающегося в нем Христа, отправляется на глубину, т. е. углубляется в созерцание божественной основы своей души, его испорченная природа не выдерживает и рвется. Таким образом для данного человека устраняются последствия грехопадения и греховной склонности его природы. При этом Таулер говорит, что лодка, которую Христос велел направлять «на глубину»,

---

[86] Ib., S. 200—204.

[87] Ib., Bd. I, S. 205—206 ff:

«Der verderbliche Schade ist daher gekommen: es ist da eine dicke, grobe Haut, ein dickes Fell darüber gezogen, das ist Liebe und Neigung zu den Kreaturen, sei es zu dem Menschen selbst oder zu etwas von dem seinigen: davon sind die Menschen blind und taub geworden... So nur der Mensch sich demütig erkennt, so wird es alles gut...».

[88] Ib., S. 183:

«...und hält er sich dann einfaltig ohne zwischentretende Hemmnisse und hat er Gott in all seinem Tun im Sinne — seid dessen gewiss, es wird ihm zutheil, wenn auch erst zur Zeit seines Todes».

означает внутреннюю настроенность души человека (ist nichts anders, als das inwendige Gemüt des Menschen und seine Besinnung).

«Эта лодка, — продолжает он, — странствует по опасному, бушующему морю внушающего страх мира, который постоянно представляется в конвульсивном колебании и движении: то в наслаждении, то в горе, то так, то этак».[89] Образ духа, постоянно скитающегося на волнах греховного мира в поисках спасения, бесспорно взят Таулером у Августина, у которого царство божие на земле всегда представляется в виде скитающейся церкви Христа с целью спасения мира. Прообраз этой церкви Августин видел уже в Ноевом ковчеге, который качался в одиночестве на волнах потопа, поглотившего весь погрязший в грехах мир. Но вместо августиновской церкви в сакральной форме, несущей миру благодать и спасение, Таулер выводит внутренний человеческий «Gemüt», которому достаточно «отправиться на глубину», т. е. отойти полностью от всего мирского, от всего того, что есть творение и не есть бог, чтобы найти спасение, так как тогда бог заполнит его существо.

Отрицательное отношение Таулера к идее предопределения в августиновском понимании свидетельствует и о его особом отношении к вопросу о церкви, духовенстве и церковных обрядах. В одной из проповедей Таулер выступил против формального характера исповеди: «Принимающие исповедь не имеют никакой власти над человеческими ошибками; да, священник не имеет над этим никакой силы. Обращайтесь внутрь себя с самосознанием».[90] В другом месте он говорил о собственной священнической деятельности: «Я не могу давать отпущения грехов — и папа также этого не может — никому, кто не испытывает горечи по поводу своих грехов и не имеет воли остерегаться и тех причин, которые приводят к грехам».[91] Столь же решительно Таулер выступал против формальной стороны монашеской святости: «Орден не делает вас святыми; моя монашеская ряса, мой колокол, мой монастырь, мое святое общество — все они также не делают святыми. Для того, чтобы я сделался святым, требуется святая свободная, чистая и

---

[89] Ib., S. 180:

«Das Schiff fährt in dem bedenklichen, wütenden Meer der angsterregenden Welt, die ständig in einem Wüten und Sich — Bewegen begriffen ist: bald in Lust, bald in Leid, bald so, bald so».

[90] Ib., Bd. II, S. 78:

«Die Beichtiger haben keine Macht über die Fehler; ja, der Priester hat keine Gewalt darüber, kehrt euch in euch selbst mit selbsterkenntnis».

[91] Ib., S. 2:

«Ich kann niemand absolvieren — und auch der Papst nicht, — wenn ihm nicht seine Sünden leid sind, und er den Willen hat, sich mehr zu hüten auch vor den Ursachen, die in ihm selbst die Sünden verursachen».

нетронутая основа. То, что я часто повторяю: «господи, господи!», много молюсь, читаю, умею произносить красивые слова, многое понимаю и кажусь прекрасным, — нет, нет, все это не приводит к святости. Для этого требуется нечто другое».[92] Подобных высказываний у Таулера очень много. В отдельных проповедях он и принципиально высказывался о священнической службе и церкви; но эти принципы тесно связаны с его взглядами на общий характер внешней деятельности людей, с его отношением к светской сфере жизни и светским функциям вообще.

Дуалистическое мировоззрение Таулера выразилось также в том, что он и в человеке различал две части: высшую, направленную к богу, и низшую — собственно человеческую, или мирскую. Низшую часть он также подразделял на животного человека (по его чувственности) и разумного (по способности к умозаключениям в ограниченных рамках его мирской природы). Поэтому Таулер иногда говорит о трех частях человека;[93] чаще же всего он различает его высшую и низшую части. Людей, достигших высшего совершенства полного погружения в божественную основу души, полного смирения и «Gelassenheit» в отношении своей индивидуальности и всей мирской природы, Таулер называет «в н у т р е н н и м и» людьми, остальных — «в н е ш н и м и». Необходимо, однако, иметь в виду, что для него идеал «внутреннего» человека не означает аскетического отношения к миру. Для человека в его высшем состоянии внешнее и внутреннее сливаются воедино так, что все внешнее становится актом, вернее —ареной активного проявления его высшего существа, когда он во всем имеет в виду только бога. Для уточнения этой мысли Таулер указывает, что различать в божестве три лица ни в какой мере не значит нарушать его единство. Таким же образом совершенный человек реализует свое уподобление богу тем, что всю свою внешнюю деятельность проявляет ради высшей—ради погружения в божественную основу души. По образцу бога-творца все мелочи творения должны сводиться к единому.[94] Внутренним человеком является тот, который уже достиг этого единства Это «друг бога» (Gottesfreund), вполне достойный быть близ него и пользоваться его доверием, как высокородные люди достойны жить при особе короля; люди же, этого единства не достигшие, не могут пользоваться близостью бога, подобно

---

[92] Ib., S. 22.

[93] Точнее — о трех человеках в одном. Ib., S. 165:

«...denn der Mensch besteht geradezu aus drei Menschen: sein tierischer Mensch — das ist er nach den Sinnen — und sein vernünftiger Mensch, und dann sein oberster Mensch, sein Gottförmiger, Gottgebildeter Mensch»

[94] Ib., Bd. I, S. 166—167.

«грубому мужику», который не может быть допущен к особе короля, потому что не знает, как себя держать в этом положении. Внешний человек в бесчисленное число раз менее способен (unzähligmal ungeschickter) быть близким к богу, заключает он.

Самый характер единства, образующего, по его мнению, внутреннего человека, для которого все дела и вещи внешнего мира суть только путь к богу,[95] Таулер иллюстрирует разными примерами. Среди них есть и примеры из ремесленного быта. Мастеру подчинено много подмастерьев и работников (viele Gesellen und Werkleute), которые действуют по его указаниям; сам же он не трудится, даже редко приходит на место работы и только кратко указывает им правила или форму, по которой они делают свое дело; и все же благодаря его указаниям и мастерству все представляется как его дело, будто бы он работал сам. И действительно, прибавляет Таулер, это ведь больше его дело, чем тех, которые работали фактически. Таким же представляется ему и отношение «внутреннего просвещенного человека» (der inwendige verklärte Mensch) к своим внешним силам; сам он внутренне погружен и слит в созерцательном наслаждении богом, и свободе его нисколько не мешают дела («...inwendig aber ist er versunken und verschmolzen in seinem geniessenden Anhangen an Gott und bleibt in seiner Freiheit ungehindert durch seine Werke»), которые совершаются его внешними силами по его указаниям. В примере с мастером и подмастерьями для Таулера важнее всего то, что мастер ничего не делает, а только пользуется; по указаниям мастера, данным между прочим (kurzerhand), действуют особые силы, его же удел — только пользование, т. е. наслаждение. Таким же образом совершеннейший человек отличается состоянием созерцательного наслаждения (in seinem Geniessen) и бездействия (Untätigkeit);[96] только мельком он указывает своим внешним силам их действенные функции (übersieht er rasch die auswendigen Kräfte und weist sie zu ihrem zu wirkenden Amte an). И таким образом внутреннему человеку служат все внешние дела. «Так,— заключает Таулер,— всякая множественность (т. е. внешние дела, творения.—*М. С.*) может считаться добрым делом».[97]

---

[95] Ib., Bd. II, S. 22:
«Gott hat alle Dinge gegeben, damit sie ein Weg zu ihm seien, und er allein soll das Ziel sein und nichts anderes, weder dies noch das».

[96] Состояние «Untätigkeit» означает у Таулера не только «бездействие» как отрицательное понятие; он понимает под «Untätigkeit» высшее — созерцательное, богоподобное состояние.

[97] J. Tauler. Op. cit., Bd. I, S. 167:
«...Und diesem Inwendigen dienen all die auswendigen Werke, so dass kein Werk so klein ist, es diene hierzu. So kann alle Mannigfaltigkeit ein gutes Werk heissen».

Таулер старается найти единство противоположных элементов, вернее — противоположных миров, предусмотренных его дуалистическим мировоззрением. Как видим, он ищет реализации этого единства в совершенном, «внутреннем» человеке. Человеческая душа есть жилище, или «храм», бога. От самого человека зависит, сможет ли он воспользоваться помощью бога и его благодатью в своем «переформировании» и в освобождении от всех временных и вообще природных препятствий, чтобы бог заполнил его внутреннюю сущность. Мы уже знаем, что для этого требуются полное смирение и «Gelassenheit». Однако указанные «высшие добродетели» ни в какой мере не покрываются понятием простого аскетизма. Только для «начинающих» (Anfahende) имеет первостепенное значение аскетическая практика, «убиение природы природой» как путь к воспитанию высших добродетелей;[98] в высшем же состоянии человек достиг уже того, что его погружение в бога, его сплавленность (Verschmolzenheit) с богом в созерцательном наслаждении и блаженном бездействии (Untätigkeit) не встречают никакого препятствия и вовсе не задеваются внешними делами; наоборот, все его внешние силы работают на него по его указаниям, он сделался их господином,[99] так как удерживает их и дает указания мельком, оставаясь в созерцании и бездействии. Кто достиг этого состояния, есть уже внутренний человек. Он ест, пьет, одевается, удовлетворяет свои потребности, но во всем имеет в виду только бога. Поскольку внутренний человек сделался господином своих внешних сил, внешний человек в нем получает оправдание и приобщается к вечности.[100]

Таким образом Таулер старается найти единство противоположных миров в совершенном человеке, а вместе с тем расщепляет человека на две части. Доминиканский монах Таулер не отрицает, конечно, положительного значения аскетизма, особенно на первых стадиях совершенствования; он вообще требует сдерживать внешние силы и ограничивать связь с миром удовлетворением лишь неотложных потребностей, избегая личного наслаждения;[101] но он не считает аскетизм высшей добродетелью. Главное — не отказаться от мирских дел, а сделаться их господином, чтобы они не нарушали блаженного состояния и «бездействия» внутреннего человека. Нельзя не видеть, что в системе Таулера внешние силы человека остаются

---

[98] Ib., S. 26—27, 51.

[99] Ib., Bd. II, S. 240—242.

[100] Ib.:

«...so wird dadurch auch der äussere Mensch wohlgeordnet und wird blühend und gross und stark zu alledem, wozu Gott ihn haben will und springt in das ewige Leben».

[101] I. Tauler. Op. cit., S. 21.

опаснейшим препятствием к совершенству и даже у совершеннейших имеют свои, особые функции, чуждые внутреннему человеку, которому они служат по его указаниям. Однако он считает, что достигшим состояния внутреннего человека, внешние силы уже не препятствуют на пути к совершенству; наоборот, совершеннейшие люди, «настоящие нищие духом», пребывают в единстве с богом не только в созерцательном «бездействии», но и во всех своих светских делах. «Пусть те благородные люди, — говорит он в 56-й проповеди, — которые всю ночь и некоторую часть утра проводили в этом внутреннем погружении (в бога), занимаются затем в добром мире своими делами, каждый — как бог ему дал, и пусть они обращают в этих делах внимание на бога, потому что они должны быть уверены: иногда удается кому-либо черпать добра в этом больше, чем в том».[102] Последнее означает: в этих, светских, делах больше, чем в созерцательном бездействии. Дальше он говорит, что еще апостол Павел велел трудиться руками для добра самого человека и ближних. Однако тут же он указывает на огромную опасность такого пути: молодые и мало испытанные люди должны больше всего времени уделять богу и своей внутренней деятельности, пока не достигнут божественной сущности (bis sie wesentlich werden), «потому что они могут легко перегнуть в своем обращении во вне, чтобы полностью остаться во внешней сфере».[103] В 77-й проповеди Таулер трактует эту проблему следующим образом: бог привлекает к себе своих слуг разными способами, так как проявляется всюду — на разных путях, в разных делах и вещах. Но при этом многие не выдерживают, теряются в делах и вещах и не достигают бога. Останавливаясь подробно на причинах, он находит, что такие люди увлекаются делами и вещами настолько, что приобщают к делам и вещам свой «Gemüt». И он поучает: человек сможет иметь бога во множественности, т. е. в мирских делах и вещах, оставаясь неувлеченным этой множественностью, только в том случае, если постарается не приобщать своего «Gemüt» к вещам.[104] Смысл этой проповеди в том, что человек иногда

---

[102] Ib., S. 68:

«So sollen die edlen Menschen, wenn sie sich des Nachts in dieser innerlichen Einkehr wohl geübt haben und des Morgens auch ein wenig, — so sollen sie dann weiterhin in gutem Frieden ihre Geschäfte tun, ein jeder wie Gott es ihm fügt, und er soll dabei in den Werken auf Gott acht geben, denn er sei sicher: einem geschieht manchmal in diesem mehr, als in jenem».

[103] Ib.:

«...dass sie Gott und ihrer Inwendigkeit viel Zeit geben, bis sie wesentlich werden, denn sie könnten sich leicht so viel nach aussen kehren, dass sie völlig draussen bleiben».

[104] Ib., S. 226:

«Und dass ihm Gott gegenwärtig bleibt in der Mannigfaltigkeit, und

помимо воли оказывается вынужденным искать бога в мирских делах. Это — большое испытание, посылаемое богом, который по-разному призывает к себе своих слуг. Такого испытания многие не выдерживают, и Таулер указывает причину их слабости, поучая, как держать себя в этом положении. «Если же, — говорит он дальше, — человеку предоставлено выбирать, он должен выбрать скорее путь бегства от всякой множественности и всеми силами обратиться внутрь себя».[105]

В поисках выхода из всех этих затруднений Таулер пришел к проблеме священнических и церковных функций, а затем — к делам светского порядка. Уже цитированная 40-я проповедь озаглавлена: «О священнической должности» (Vom priesterlichen Amt). Здесь Таулер имеет в виду не церковную должность священника, а священнические функции в духовном понимании. Он видит их в подчинении всех внешних сил внутреннему человеку. О первосвященнике в Ветхом завете говорится, что у входа в «Sancta Sanctorum» он приносит жертву в присутствии всего народа, а затем сам проникает туда, оставив народ снаружи. Таулер комментирует это так, что внутренний человек до проникновения в «Sancta Sanctorum» своей души (т. е. прежде достижения высшего состояния — созерцательного слияния с богом) оставляет с помощью искупительной жертвы рождающегося в нем Христа все свои внешние дела. То, что весь народ остается ждать возвращения первосвященника и обоготворяет его, означает, по Таулеру, полное служение внешних сил внутреннему человеку. Таким образом священнические функции он рассматривает как процесс подчинения внутреннему человеку всех оставленных им мирских дел; в результате вся совокупность его внешних сил, образующих внешнего человека, теряет всякую «самость»,[106] и все его действия относятся не к своей обособленной индивидуальности, а к богу. В этом понимании священнические функции выполняет каждый внутренний человек.[107]

Однако Таулеру приходится затрагивать и вопросы церковной священнической службы в собственном смысле, хотя

---

er selbst unvermannigfaltigt bleibt, das kommt allein davon, dass man das Gemüt nicht in die Dinge heftet...».

[105] Ib., S. 227:

«Wenn aber der Mensch wählen kann, so soll er lieber Flucht vor aller Mannigfaltikeit nehmen und wählen, und mit allen Kräften zu sich selbst kehren».

[106] «Eigenheit». В «Немецкой теологии» для обозначения этого понятия часто применяются термины «Sichheit» и «Ichheit».

[107] J. Tauler. Op. cit., Bd. I, S. 174—175:

«Kinder, dieser oberste Priester ist jeder gute, inwendige Mensch, der so in seine Inwendigkeit geht und das noch klarifizierte Blut unseres Herrn Jesu Christi und Feuer der Andacht und der Liebe mit sich nimmt».

и менее подробно. Трудности пути к полному совершенству заставляют его считать, что практически не все сумеют дойти до крайней высоты. Мы говорим «практически», так как принципиально Таулер считал, что достижение человеком совершенства, насколько оно вообще возможно при жизни, зависит от него самого; он может добиться этого «хотя бы и в час смерти». На деле, однако, некоторые люди «задерживаются у внутренней сферы» (nun bleiben auch etliche Menschen an inwendigen Dingen haften); несмотря на все старания (und auch grosse Uebungen getrieben haben), они по скрытым в душе причинам не могут притти к полной «Gelassenheit» на деле. Эти люди не должны отчаиваться и считать себя отверженными. Таулер рекомендует им подчиниться какому-нибудь «другу божьему», который будет их обучать.[108] Дальше Таулер говорит, что при отсутствии такого наставника следует довольствоваться обыкновенным «духовником-исповедателем». Как бы грубы сами по себе эти священники ни были, дух божий все же часто говорит через них «вследствие их должности» (infolge ihres Amtes) то, чего они сами часто не знают и не понимают. Надо подчиниться этим людям, быть послушными и не жить по собственному желанию.[109]

Таулер признает необходимость церковного порядка и духовенства лишь постольку, поскольку путь собственного внутреннего совершенствования оказывается очень трудным (но не невозможным). Функции духовенства также указаны здесь с предельной ясностью: это функции наставника. Духовник должен указывать подчинившемуся ему человеку верный, истинный путь, которого сам не может найти. Лучше, если это будет «друг божий», достигший для себя высшего возможного совершенства. Но и невежественный, грубый священник часто по должности своей делается выразителем духа божьего и может быть наставником. Роли церковного священника Таулер касается и в рассмотренной нами 40-й проповеди, где главным образом говорит о духовной священнической деятельности каждого внутреннего человека. «Теперь я опасаюсь,— говорит он там, — и это вполне очевидно, что не все священники совершенны. И в отношении некоторых священников

[108] Ib., Bd. II, S. 24:

«Und darum würde es gute Sicherheit gewahren, wenn die Menschen, die gern der Wahrheit lebten, einen Gottesfreund hatten, dem sie sich unterwürfen und der sie beurteilte nach Gottes Geist».

[109] Ib.:

«Und wenn es auch kein besonderer Mensch wäre, so täte es auch ein gewöhnlicher Beichtiger: wie grob sie auch sind, so spricht doch oft der heilige Geist durch sie infolge ihres Amtes, was sie oft selbst nicht wissen noch verstehen. Denen soll man sich unterwerfen und gehorsam sein und nicht aus sich selbst leben».

следует сказать, что если бы они стояли здесь перед нами, перед христианством, только в своей собственной личности, то они бы гораздо больше вводили христианский народ в заблуждение, чем помогали ему; бога же они скорее огорчили бы, чем умилостивили. Однако они отправляют свою священную службу вместо святой церкви и по ее поручению, и поэтому они отправляют свои функции сакраментально. В этом виде служба может совершаться только мужчинами, и только ими, потому что они, священники, а не кто-либо иной, могут освещать святые дары и давать им благословение».[110] Хотя он не высказывает прямого осуждения церковной сакраментальной службы, отрицательное отношение к ее основному принципу (в его католическом понимании) не подлежит здесь никакому сомнению. Об этом говорит весь контекст 40-й проповеди. Приведенное же определение значения «друга божия» или заменяющего его в крайнем случае «обыкновенного исповедателя» показывает настоящее отношение Таулера к церкви и духовенству. Он признает сакральный характер священнической должности лишь в том смысле, что священник выражает иногда непонятную ему самому божественную истину, указывает настоящий путь к богу тому, кто его ищет и кто готов следовать по этому пути «за сотни миль»; следовательно, речь идет о духовном наставлении в божественной истине, которая должна и может быть достигнута в итоге самим ищущим, а не таинственным спасением, которое дается в силу католического принципа «ex opere operata». О собственных своих правах священника Таулер говорит, что они даны ему божьей милостью и святой церковью, что папа и церковь могут лишить его должности священника, рясы и всего облачения, как и других внешних атрибутов. Если бы папа и церковь это сделали, говорит он, я бы смирился, сдал бы им все, включая рясу, и одел бы серый плащ, если бы имел его; однако папа и церковь имеют власть только над этими внешними атрибутами святости, которые идут от них, но не над духовной сущностью пути к богу, который идет не от них, — внутреннее отношение человека к богу не в их власти.[111] Все внешние моменты церковной и монастырской деятельности имеют зна-

[110] Ib., Bd. I, S. 174:
«Nun fürchte ich, und es ist ja auch offenbar, dass nicht alle Priester vollkommen sind, und stünden etliche Priester nur in ihrer eigenen Person da... sie möchten sie weit mehr irreführen als ihr helfen und Gott mehr erzürnen als versöhnen. Aber sie verrichten das heilige Amt an Stelle und im Auftrage der heiligen Kirche, und darum verrichten sie das Amt sakramentlich, und in dieser Weise können das Amt nur Männer verrichten, und nur sie können den heiligen Leib konsekrieren oder segnen, anders niemand, sondern nur geistliche in der Weise, was den Priester macht, darum er ein Priester ist».

[111] Ib., Bd. II, S. 58—59.

чение лишь постольку, поскольку наставляют человека, указывая нужный путь. В этом духе Таулер трактует и причастие в посвященной ему 51-й проповеди.[112]

Итак, религиозность Таулера заключается не в таинственном спасении обреченного и греховного человечества, а в обеспечении за внутренним человеком полного господства над живущим и действующим в нем внешним человеком, причем не в том смысле, что последний должен быть полностью отстранен, а его функции — прекращены. В достижении господства над внешним человеком, которое в итоге есть дело каждого, помогают в случае необходимости церковь, духовенство и все моменты внешнего богослужения.

Разделение на внешнего и внутреннего человека образует основу этого мировоззрения; это — разделение сфер и ступеней внутри человека. Вся сфера внешней деятельности, образующая внешнего человека, служит внутреннему, оставаясь тем не менее на своем месте и выполняя свои функции. Внешний человек как таковой не может обладать никакой святостью; наоборот, от него требуется полное сознание того, что он — не бог, что ничто не может быть ничтожнее его и что он действует только для внутреннего человека. Лишь в полном отрицании собственной святости заключаются истинное назначение внешнего человека и его приобщение к высшей святости в единстве с внутренним человеком.

В этом, наиболее абстрактном пункте мировоззрения Таулера содержится зерно положительного отношения к светской деятельности и светской жизни. От разделения сфер и ступеней внутри человека недалеко до их разделения по этому же принципу и между людьми внутри единого христианского общества. В этой связи особенно интересны рассуждения Таулера о церковном единстве, приведенные после примера с мастером и подмастерьями: «Таким же образом существует в святой церкви порядок, называемый «Corpus Mysticum»: одно тело, голова которого есть Христос. Телу принадлежат разные члены. Один из членов — глаз, который видит все тело, кроме себя самого. Затем — рот, он ест и пьет для тела, не для себя. Так обстоит и с рукой, и с ногой, и со многими разнообразными членами. Каждый имеет свое, особое дело, и все принадлежит единому телу под единой головой (Jedes hat sein besonders Werk, und alles gehört dem einem Leibe und unter das eine Haupt). Таким образом во всем христианстве нет ничего, что было бы совсем бесценным и совсем незначительным, включая колокола и свечи. Все служит внутреннему делу для его совершенства».[113] Дальше он говорит, что в

[112] Ib., S. 34.
[113] Ib., Bd. I, S. 167.

«Corpus Mysticum», в этом духовном теле, должно быть такое же полное единство, какое существует в нашем физическом теле. Каждый член тела заботится о других членах, как о самом себе: все за одного и один за всех (alle sind für eines und eines für alle). Если же мы признаем, что какой-либо член христианского духовного тела благороднее нас, то должны его ценить выше нас самих. И как рука охраняет голову, сердце или глаз больше, чем себя, так же беспредельная любовь должна существовать среди членов церкви, чтобы мы радовались каждому из нас постольку, поскольку это ценно и приятно голове. [114]

Уже эти рассуждения в связи с определением отношений внешнего человека к внутреннему говорят, что отношения между людьми внутри системы христианского «Corpus Mysticum» Таулер рассматривает по тому же принципу. Каждый получает свое значение и оправдание, поскольку служит главе своими особыми функциями, как это делает рука или нога в физическом теле. Уже здесь, таким образом, содержится мысль о значении особой сферы светских дел. В другом месте он выражается еще определеннее. Комментируя гл. XII «I Послания к коринфянам», Таулер опять говорит, что отношения между различными функциями в духе такие же, как и во внешних телах. «Это — единое тело, — говорит он в 42-й проповеди, — которое имеет разные члены и разные чувства, и каждая часть членов имеет свои, особые функции и особое дело (und jeder Teil der Glieder hat seine besonderes Amt und Werk), как глаз, ухо, рот, рука, нога, и никакой член тела не берется за дело другого или за что-нибудь иное, чем то, к чему его бог определил (und keines masst sich an das andere zu sein oder etwas anderes, als Gott ihm bestimmt hat). Таким же образом мы все образуем члены одного тела, главой которого является Христос. Притом в данном теле существует большое различие между его членами. Один есть глаз, другой — рука, третий — нога, рот, ухо. Глаза святого христианского тела — это учителя. Это вас не касается. Мы же, простые христиане, должны знать, каковы наши функции, к которым бог нас призвал (sollen recht genau wahrnehmen, welches unser Amt sein soll, zu dem uns der Herr gerufen und geladen hat), так как каждое знание и каждое дело, как бы оно ни было незначительно, есть милость и все суть действия того же духа в пользу и на благо человеку». [115]

---

[114] Ib.:

«Wie der Arm oder die Hand das Haupt oder das Herz oder das Auge mehr behütet als sich selbst, so sollte auch eine unbedingte Liebe unter den Gliedern Gottes herrschen, dass wir uns eines jeden mit zugetaner Liebe desto mehr freuen sollten, je werter und lieber es dem edlen Haupte wäre».

[115] Ib., S. 187.

Здесь речь идет не только о функциях богослужения и церковного ритуала, но и о светской деятельности людей. Начнем, говорит он дальше, с низших функций. Один умеет прясть, другой — сапоги шить, и некоторые уже так изощрены в этих внешних делах, что перегружены ими, другие же этого не умеют. Все это — милость и действие духа божьего (und dies alles sind Gnaden, die der Geist Gottes wirkt). «Знайте, если бы я не был священником и не состоял в ордене, я считал бы великим делом, если бы умел шить сапоги, и я шил бы их охотно для всех и охотно зарабатывал бы хлеб свой трудом своих рук».[116] И далее: «Дети, рука и нога не должны хотеть быть глазом. Каждый должен выполнять свои функции (sein Amt), данные богом, как бы они ни были грубы, так как выполнять их кто-либо другой, вероятно, не сможет. Таким же образом каждая из наших сестер должна делать свое дело. Один умеют приятно петь; пусть читают псалмы». Таулер одинаково рассматривает внешние дела церковной службы и светские профессии христиан. Те и другие получают большое значение в общей христианской системе, поскольку выполняющие их люди имеют в виду только служение высшей сфере религиозности. Светская деятельность признается Таулером во всей свойственной ей форме, так как она существует для «высшей цели». Сам же светский порядок не должен быть преобразован в божественный (рука не должна делаться глазом!), так как его служение богу именно в том, что он остается при своих, специфических функциях. Таулер рекомендует лишь руководствоваться в светской деятельности определенными принципами добродетели, подчеркивающими ее служение высшей цели.

Таулер не останавливается специально и подробно на вопросах светской жизни и светского порядка, но мысли по этому поводу в связи с его трактовкой религиозных вопросов вполне определенны и вытекают из всей системы его теологических взглядов.

Анализ теологических взглядов Таулера показывает, таким образом, как близко он подошел к ряду проблем, ставших впоследствии основными для реформационной мысли. Поэтому религиозное движение XIV в., развившееся в наиболее крупных рейнских городах в обстановке политической борьбы, которая была началом общего кризиса папской церкви, можно рассматривать как предвестник реформации. Вопрос о влиянии этого движения на реформаторов XVI в. приобретает значи-

---

[116] Ib.:
«Wisset, wäre ich nicht ein Priester und in einem Orden, ich nehme es als etwas Grosses, wenn ich Schuhe machen könnte, und ich wollte sie allen gern machen und wollte gern mein Brot mit meinen Händen verdienen».

тельный интерес. Нам уже известно мнение Бютнера: лютеровская реформация осталась половинчатой и книжной вследствие того, что Лютер, вдохновленный религиозными идеями Таулера и автора «Немецкой теологии», не пошел до конца за этими носителями «истинно-немецкой» религиозности. Генрих Бэмер в работе «Лютер в свете новейших исследований» отстаивает оригинальный характер религиозного мышления и всей реформационной деятельности Лютера. Он считает, что Лютер усвоил лишь некоторые идеи мистиков XIV в., притом постольку, поскольку они соответствовали его собственному мировоззрению; идеи этих мистиков получили у Лютера новое, более глубокое содержание. Прослеживая путь Лютера и его отношение к неоплатонической и средневековой мистике, Бэмер подчеркивает неудовлетворенность Лютера всеми мистиками, кроме Таулера и анонимного франкфуртца — автора «Немецкой теологии», которые оказали на него большое влияние и «сделали его реформатором».[117] Бэмер останавливается прежде всего на отрицательном отношении Лютера к мистике неоплатоников. Для последних бог есть субстанция, а душа в своей сокровеннейшей сущности есть частица вечной божественной субстанции, в которой она стремится раствориться, как капля в море, подавляя препятствия, чинимые плотью. Лютер же вслед за Оккамом признавал только личного бога, всемогущего творца всего и владыку мира, таинственно стоящего за каждым конкретным событием в природе и истории. Одновременно Лютер видел в боге абсолютную святую волю, желающую и требующую только добра.[118] Таулер и неизвестный франкфуртец привлекли особое внимание Лютера тем, что в их мистических системах решающее значение для слияния божественной основы человеческой души с неделимым божеством придается внутренней печали души, ее подавленности и сокрушению, которое приводит к полному подавлению всякой «самости» (Selbstheit). Таулер утверждает, что полное подавление «самости» достигается только таким глубоким смирением, которое доходит до готовности быть навеки проклятым; эта готовность может быть только проявлением беспредельной любви к богу и к ближним.

В положении Таулера о том, что слияние человеческой души с ее божественным источником может быть в итоге только актом высшего проявления беспредельной любви,[119] Лютер

---

[117] H. B o e h m e r, «Luther im Lichte der neueren Forschung», Leipzig u. Berlin, 1918, S. 63—64.

[118] Ib., S. 58—59.

[119] О значении, придаваемом Таулером высшей любви, лежащей в основе смирения и полной «Gelassenheit», см. его «Predigten».

увидел подтверждение своей мысли, сделавшейся исходным пунктом его реформации: бог есть только любовь и милосердие.[120] Показав таким образом, как велико было влияние Таулера на Лютера, Бэмер перечисляет пункты их расхождения и различного понимания некоторых общих принципов. Для Лютера смирение (Demut) — не добровольный акт самостоятельной силы воли человека, как для мистиков XIV в., а душевное состояние, в которое человек приводится только богом. Лютер знать не хочет о смирении, являющемся актом человеческой воли, которое он определяет как замаскированное высокомерие. Истинным и настоящим, по мнению Лютера, может быть только безусловное самоосуждение, к которому человек приходит вопреки своей воле, когда в час морального кризиса он постигает осуждающий его приговор божий.[121] Признавая дальше, что стремление к внутреннему переживанию бога (основным условием чего является абсолютная чистота воли) внушено было Лютеру мистиками, Бэмер подчеркивает, что последний понимал это переживание и его условие глубже и «серьезнее, чем Таулер и франкфуртец», когда пришел к выводу, что если человек и может желать добра, он все же в земной жизни никогда не достигает этого состояния.[122] Такое же расхождение между Лютером и мистиками XIV в. Бэмер находит в понимании спасительных страданий, которые, по мнению мистиков, самостоятельно и добровольно взяты на себя человеком, а по Лютеру — вопреки его воле, только как «donum Dei».[123]

Бэмер указывает еще ряд расхождений такого порядка. В основе всех этих пунктов лежит стремление Лютера к утверждению моментов субъективной религиозности, хотя он остается противником признания свободы воли человека. Бэмер правильно формулирует отношение Лютера к затронутым проблемам, вытекающее из всего его учения, в частности — из трактата 1525 г. «De servo arbitrio». Но Бэмер обходит молчанием одну из основных особенностей лютеровской реформации, в которой влияние Таулера сказалось наиболее эффективно и которую необходимо иметь в виду для более точного представления о расхождениях Лютера с немецкими мистиками XIV в. Речь идет о разобранном уже нами учении Таулера о внутреннем и внешнем человеке, которое легло в основу его отношения к светской жизни. Не трудно убедиться, что Лютер трактовал эти вопросы под значительным, прямым влиянием таулеровской мистики.

---

[120] H. Boehmer, op. cit., S. 64.
[121] Ib., S. 65.
[122] Ib., S. 66.
[123] Ib., S. 67—68.

Нам уже известна ссылка Германа Бютнера на трактат Лютера «О свободе христианина», где реформатор, по мнению Бютнера, ближе всего подошел к идее внутренней религиозности, характерной для немецкой мистики. Здесь не место разбираться, насколько прав Бютнер и возможно ли в данном трактате найти те расхождения между Лютером и немецкими мистиками XIV в., на которые указал Бэмер.[124] Но необходимо обратить внимание на то, что в трактате Лютера влияние Таулера отразилось главным образом в виде положения о «двойственности природы» христианина. «По душе своей, — пишет Лютер, — он (христианин. — *М. С.*) называется духовным, новым, внутренним человеком; по плоти же и крови он — телесный, старый внешний человек».[125] Дальше он говорит, что каждая из этих сторон имеет свою сферу и свои средства. Внутренний человек не нуждается ни в каких внешних вещах и делах, так как сферой его религиозности (Frömmigkeit) и свободы является только слово божие. Предписанные в Ветхом завете законы и дела имеют значение для христианина лишь постольку, поскольку указывают на его неспособность к добру и таким образом приводят к смирению. «Дела только указывают и поучают, но не помогают и не спасают».[126] Поэтому предписания «дел» имеются только в Ветхом завете, к которому они и относятся; их нет в Новом завете, предметом которого является спасение. Когда человек дошел уже до христианского смирения, сделался в собственных глазах «ничем» и не находит в себе ничего для самостоятельной религиозности (und zu nicht worden in seynen Augen, findet nichts yn yhm, damit er müg frum werden),[127] — тогда данная ему в слове божием вера делает его свободным и господином всех вещей: он уже не нуждается в них для христианского спасения. Отныне все служит для его блаженства.[128] При внимательном сопо-

---

[124] В трактате «Von der Freiheit eines Christenmenschen» Лютер говорит не о достижении единства с богом, а только о том, что христиане должны стремиться к истинной вере путем внутреннего вживания в себя слова божия и Христа (dass sie das Wort undChristum wohl in sich bildeten).

[125] «Luthers Werke», Bd. VII, S. 21:

«Nach der Seelen wirt er eyn geystlich, now, ynnerlich mensch genennet, nach dem fleisch und blut wirt er eyn leyplich allt und eusserlich mensch genennet».

[126] Ib., S. 23:

«Sie weyssen wol, sie helffen aber nit, leren was man thun soll, geben aber keyn sterck darzu».

[127] Ib., S. 24.

[128] Ib., S. 27:

«Und das geht also zu, das ein Christenmensch durch den glauben so hoch erhaben wirt ubir alle ding, das er aller eyn herr wirt geystlich, denn es kann yhm kein ding nit schaden zur seligkeit. Ja es muss yhm alles unterthan seyn und helffen zur seligkeyt».

ставлении этого с идеями Таулера можно убедиться, что Лютер последовательно проводит свое, особое понимание смирения и отрицания какого-либо значения человеческой воли в спасении людей. Но вместе с тем понимание Лютером свободы внутреннего человека от всех вещей и внешних дел, которые служат ему и над которыми он становится господином, соответствует рассмотренному нами таулеровскому учению о полной обособленности внутреннего человека, пребывающего в созерцательном покое вне его внешних сил, по отношению к которым он остается господином и повелителем. Для Лютера, как для Таулера, внешняя, или телесная, природа человека остается в особой сфере, чуждой божественной святости, и при особых функциях, которые внутренний человек подчиняет своим возвышенным целям. При этом Лютера гораздо больше, чем Таулера, занимает светская деятельность человека. Таулер не останавливается специально на социальных проблемах и на вопросах светской жизни вообще. Поэтому он пытается восстановить во внутреннем человеке известное единство с его внешними силами. Человек ест, пьет, одевается и живет светской жизнью, но имеет в виду служение целям внутреннего человека в себе. Таким же образом в христианском обществе люди выполняют светские функции, каждый по своей профессии, имея в виду не себя, а целое «Corpus Christianum» и его главу. Единство, устанавливаемое Таулером, — только воображаемое: раздвоение на внутреннего и внешнего человека остается незыблемым, поскольку внешние силы человека, так же как и светская деятельность в обществе сами по себе остаются чуждыми высшей сферы духовной свободы. Однако Таулера не интересует область светской деятельности сама по себе. Иное — Лютер. В трактате «О свободе христианина» он подчеркивает, что, говоря о внутреннем человеке как о господине всех вещей, он имеет в виду «не то, чтобы мы телесно владели всеми вещами, как люди в своей земной жизни»; речь идет у него только о «духовном господстве», которое выражается в «телесной подавленности», т. е. в сознании своей полной независимости в духовной жизни от всех земных дел.[129] Таким образом, уже в этом произведении Лютера 1520 г. содержится указание на то, что статут светских отношений не затрагивается христианской свободой, хотя в них человеку дается много поучительного, могущего вести к смирению. В сочинениях следующих лет Лютер точнее выражает свое отношение к светским делам. В трактате «О светской власти» (1523), в учении о двух порядках (zwei Regimente) — светском и духовном, — он показывает, как понимает служение духовному порядку со сто-

[129] Ib., S. 27—28.

роны порядка светского. Светский порядок является общим для всех людей, также и для не-христиан. Он образует основу общества и всей человеческой деятельности, в том числе духовной. Только при нем возможно и существование христианского порядка, которого придерживаются лишь единицы (Syntemal alle welt böse und unter tausent kaum eyn rechter Christ ist). Без твердого общественного порядка христиане не могли бы существовать, потому что человеческая жизнь вообще стала бы невозможной.[130] Ввиду исключительного значения светского порядка Лютер предъявляет христианским князьям ряд требований и указывает их обязанности. Однако основа его учения о двух порядках заключается в том, что светские отношения находятся в области не божественного, а естественного права, что принципы христианской свободы и христианского совершенства в подлинном значении неприменимы к светским делам; наоборот, от христианина требуется, чтобы он поддерживал светский порядок в свойственной ему форме и подчинялся ему как общему естественному праву (земных отношений), на основе которого только и возможна христианская свобода, имеющая свою, особую, чисто духовную область. Если существующий светский порядок не соответствует принципам христианской справедливости (что вполне естественно, по мнению Лютера), он все же служит христианскому порядку тем, что обеспечивает христианину самую возможность сделаться д у х о в н о господином всех вещей. Так существующий светский порядок, к которому христианские нормы неприменимы, освящается у Лютера христианским авторитетом. Это же положение развито Лютером в его «Призыве» против крестьянских 12 статей.[131]

Это отношение к светскому порядку есть не что иное как конкретно выраженное и приспособленное ко взглядам Лютера учение Таулера о внутреннем и внешнем человеке. Мы уже видели, что у Таулера внешние силы служат внутреннему человеку, сделавшемуся их господином; но они остаются в своей собственной, чуждой божественной святости сфере, и только в этой форме занимают свое место в общем «Corpus Christianum» и приобщаются к святости. Нам известно также, что, опираясь на это учение, Таулер отрицал значение католическо-церковных «дел» и считал, что значение их лишь в том, чтобы содействовать смирению человека и его внутреннему уходу (Abgeschiedenheit) от всего внешнего. Однако такое зна-

[130] Ib., Bd. XI, S. 251—252:
«Wo aber das geystlich regiment aleyn regirt über land und leutt, da wirtt der bossheyt der Zaum loss unnd raum geben aller büberey. Denn die gemeyne welt kans nicht an nehmen noch verstehen».
[131] Ib., Bd. XVIII, S. 299 ff.

чение имеют, по Таулеру, не только церковные «дела» сакрального характера, но и все дела светской жизни, поскольку они содействуют внутреннему человеку в «Abgeschiedenheit» и «Untätigkeit».[132] Рассуждения Лютера о значении «добрых дел», особенно в специальном трактате—«Речь о добрых делах» [133], восстанавливают не только идеи Таулера по этому вопросу, но в значительной мере его выражения и стиль.

«В этой вере, — говорит Лютер в названном трактате, — все дела одинаковы и одно равно другому. Отпадают все различия дел — велики они или малы, коротки или длинны, много их или мало, потому что дела приемлемы не ради них самих, а ради веры, которая в своем лишенном различий единстве живет и действует во всех и в каждом деле, как бы они ни различались и сколько бы их ни было. Так же, как все члены тела живут, действуют и имеют свое название только благодаря голове, без которой никакие члены не могут ни жить, ни действовать, ни иметь название».[134]

Сопоставление этого и других мест из указанного трактата Лютера с 74-й и 76-й проповедями Таулера не оставляет никаких сомнений об источнике высказанных здесь Лютером идей. Правда, там, где Таулер говорит о боге в человеческой душе, Лютер говорит о вере. Однако, как бы ни было своеобразно и оригинально представление Лютера о самом характере внутренней религиозности, он, следуя Таулеру в учении о внутреннем и внешнем человеке, освободил вслед за ним внутреннюю религиозность от внешних «дел» сакрального порядка и вместе с тем освятил все мирские дела и весь мирской порядок в его существующем виде религиозным авторитетом; он признал, что светский порядок в его настоящем, несовершенном с христианской точки зрения виде служит христианскому духовному порядку.

«Лютер, — писал Маркс во «Введении к критике гегелевской философии права», — победил рабство *по обету*, потому что на его место он поставил рабство *по убеждению*. Он разбил веру в авторитет, потому что реставрировал авторитет веры. Он обратил попов в мирян, потому что обратил мирян в попов. Он освободил человека от внешней

---

[132] J. Tauler, «Predigten», Bd. II, S. 210 ff.

[133] «Luthers Werke», Bd. IX, S. 229 ff.

[134] Ib., S. 232:

«In diesem glawben werdenn alle werck gleych unnd ist eyns wie das ander, fellet ab aller unterscheyd der werck, sie seyen gross kleyn kurtz, langk, viel odder wenigk, denn nit die werck von yhrer wegen: ssondern von den glawben wegen angenehm seynd: wilcher eynig unnd on unterscheyd ynn allen sie ymmer seyn. Gleich wie alle glidmass von dem heübt leben, wircken unnd den namen habenn, und on das heübt keyn glidmass leben, wircken odder namen haben mag».

религиозности, потому что сделал религиозность внутренним миром человека».[135]

Эту особенность лютеровской теологии и его отношения к светскому порядку, представляющую, как мы уже видели, дальнейшее развитие таулеровского учения о внутреннем и внешнем человеке, Маркс считает характерной для политического и культурного развития Германии, где революция в области абстрактной теории всегда сочеталась с оправданием и освящением реакционной действительности. «Немцы *размышляли* в политике о том, что другие народы *делали*, — писал Маркс. — Германия была их *теоретической совестью*. Абстракция и высокомерие ее мышления шли всегда параллельно с односторонностью и приниженностью ее действительности».[136] То же утверждает и Энгельс в своих «Заметках о Германии», написанных в качестве плана намечавшейся им переработки книги о Крестьянской войне. В разделе, относящемся к реформации, записаны следующие пункты: «Вместе с этим бюргерская религиозная революция была в такой мере кастрирована, что она пришлась по нраву князьям, к которым и перешла руководящая роль. Специфический богословско-теоретический характер немецкой революции XVI века. Преимущественный интерес к вещам не от мира сего. Отвлечение от убогой действительности — основа позднейшего превосходства немцев в теории от Лейбница до Гегеля». Из этого следует, что если в немецкой мистике XIV в. и проявилась характерная черта «немецкой религиозности», то не в том, в чем ее видел Бютнер. Указанное им «типично германское божество, проявляющееся не в шуме и жестах большой торговой площади, а в интимнейшей сфере души как тихая внутренняя страсть свободного и строгого сердца»,[137] в действительности вовсе не является, как верно указал Вальтер Леман[138] оригинальной чертой немецкой мистики (о чем речь шла у нас выше). Типично немецкий элемент, проявившийся в мистике XIV в., — тот, на который указали Маркс и Энгельс как на своеобразную черту германского развития вообще. Он заключается в стремлении немецкого мещанства к абстрактно-теоретическому радикализму, сочетающемуся с признанием и освящением всякой реакционной действительности. Этот элемент проявился в своеобразной форме таулеровского учения о служении внешнего человека, остающегося при своих внешних функциях, внутреннему человеку, сделавшемуся абстрактным господином всех своих внешних сил. Это же учение стало основным положением лютеровской рефор-

[135] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 393.
[136] Ib., стр. 392.
[137] H. Büttner, «Введение...», S. IV.
[138] W. Lehmann, op. cit.

мации, в которой получило более конкретное выражение. Внутренний человек, т. е. истинный христианин, духовно свободен и господствует над всеми материальными вещами, но эта свобода осуществима только на основе светского порядка, которому не могут быть предъявлены требования христианского совершенства.

Мы видим таким образом, что в ряде основных реформационных произведений Лютера определенно выступает прямое влияние Таулера. Если в отношении трактата «О светской власти» можно говорить о влиянии принципов и идей Таулера, то в двух других указанных сочинениях Лютера —«О свободе христианина» и «Речь о добрых делах» — влияние таулеровских проповедей чувствуется в самом содержании и стиле, в самих формулировках. К сказанному можно добавить, что рассуждения Лютера о значении и месте ветхозаветных законов в жизни христианина представляют собою повторение уже изложенных Таулером в его 73-й проповеди взглядов о том, что законы и тяготы, предписанные в Ветхом завете, имеют значение, поскольку ведут к смирению и таким образом подготовляют человека к благодати и возвышенному внутреннему состоянию Нового завета.[139] Отрицательное отношение Лютера к разуму, противопоставление им разума вере соответствует таулеровскому противопоставлению разумного пути постижения божественной истины (in vernünftlicher Weise) ее непосредственному постижению путем слияния с божественной сущностью (in wesentlicher Weise).[140] Прямое влияние таулеровских проповедей наряду с оригинальными взглядами самого Лютера чувствуется и в 95 тезисах. Прежде всего это относится к тезисам о роли папы и духовенства в христианском спасении. Нам уже известно указание Таулера, что ввиду трудностей для человека достигнуть высшего состояния божественного созерцания, люди должны иметь своего исповедателя, даже если он грубый и невежественный: важна сама должность священника. Лютер, утверждавший, что человек вообще не может сам достигнуть высшего совершенства в земной жизни, выразился в седьмом тезисе более категорично: «Бог никому не отпускает грехов без того, чтобы не покорить его священнику, своему наместнику».[141] Но вслед за Таулером Лютер подчеркивает, что священник, как и сам папа, не может ни давать людям спасения, ни лишать его. «Исповедатели, — говорил Таулер, — не имеют никакой

---

[139] J. Tauler. «Predigten». Bd. II, S. 204—207.

[140] Ib., S. 104—105; 136.

[141] «Luthers Werke», Bd. I, «Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum», S. 233.

власти над грехами, и даже священник не имеет власти над ними; обращайтесь внутрь себя».[142] Церковь и папа, говорил он в другом месте, могут отнимать у людей только то, что сами дают, но не внутреннее отношение человека к богу.[143] Тот же принцип отстаивает Лютер в 95 тезисах: «Папа не хочет и не может освобождать от наказаний, за исключением тех, которые он сам налагает по своему усмотрению или согласно с церковным каноном», т. е. с папскими же постановлениями (5-й тезис).[144] Под словами «полное освобождение от наказания» папа может понимать освобождение «не от всяких наказаний, а лишь от тех, которые наложены им самим» (20-й тезис).[145] Милость отпущения распространяется только на то наказание, которое наложено человеком (34-й тезис).[146]

В ряде тезисов Лютера проводится мысль о том, что задача папы и всей церкви не в дарении готовой благодати и не в отпущении грехов, а в воздействии на людей в нужном направлении. Если папские отпущения, говорится в 49-м тезисе, приводят к потере боязни перед богом, то не может быть ничего более вредного.[147] Рассуждая о сокровищах, которыми церковь обладает для помощи людям в деле их спасения, Лютер говорит в 58-м тезисе, что сокровища не состоят из «заслуг Христа и святых»: эти заслуги доставляют «без хлопот папы блаженство внутреннему человеку, крест, смерть и ад — внешнему человеку».[148] Здесь заимствованы у Таулера не только разделение человека на внутреннего и внешнего в отношении к благодати, но и указание, что папа, как и другие священники, не может передавать божественную благодать. «Насто-

---

«7. Nulli prorsus remittit deus culpam, quin simul eum subiiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario».

[142] J. Tauler, op. cit., Bd. II, S. 78—79:

«Die Beichtiger haben keine Macht über die Fehler; ja, der Priester hat keine Gewalt darüber. Kehrt euch in euch selber».

[143] Ib., S. 58—59.

[144] «Luthers Werke», Bd. I, S. 233:

«5. Papa non vult nec potest ullas penas remittere preter eas, quas arbitrio vel suo vel canonum imposuit».

[145] Ib., S. 234:

«20. Igitur papa per remissionem plenariam omnium penarum non simpliciter omnium intelligit, sed a seipso tantummodo impositarum».

[146] Ib., S. 235:

«9 (34) Gratie enim ille veniales tantum respiciunt penas satisfactionis sacramentalis ab homine constitutas».

[147] Ib.:

«24 (49) Docendi sunt christiani, quod venie Pape sunt utiles, si non in eas confidant, sed nocentissime, si timorem dei per eas amittant».

[148] Ib., S. 236:

«8 (58) — Nec sunt merita Christi et sanctorum, quia hec semper sin Papa operantur gratiam hominis interioris et crucem, mortem infernumque — exterioris».

ящее, истинное сокровище церкви есть все святое Евангелие славы и милости божьих»,[149]— говорится в 62-м тезисе Лютера, а в 57-м — что священники не могут «просто раздавать» истинные сокровища церкви; прежде всего они должны их сами «собрать».[150] Эти тезисы также напоминают Таулера: священники имеют задачей приведение людей к спасению воздействием на их внутреннюю религиозность, а не одним только «таинством». Эти же мотивы лежат в основе тезисов 80—90, где говорится, что верхи духовенства должны знать, как отвечать на «острые и хитрые вопросы простого народа». Лютер подчеркивает, что он сам не согласен с такими злыми вопросами народа, но цель духовенства не может считаться достигнутой, если оно не пользуется истинным доверием христиан. В 92-м и 93-м тезисах Лютер осуждает тех священников, которые успокаивают общину Христа уверениями в полном благополучии. Настоящие священники должны, наоборот, говорить своей пастве: «Крест, крест!» даже там, где на самом деле нет креста.[151] Мотив о вреде уверенности в механическом спасении — один из наиболее частых у Таулера. Тезисы Лютера, посвященные делам милосердия и любви к ближнему, также соответствуют рассуждениям Таулера на эту тему, в частности— 76-й проповеди. Так, Таулер говорит, что любовь к ближнему имеет значение постольку, поскольку воздействует на настроение и подготовляет человека к высшей любви — любви к богу. В этом духе Таулер трактует и апостольскую «общность имущества».[152] Такое же значение придает актам любви к ближнему Лютер: «Должно внушить христианам, что намерение папы не в том, чтобы в какой-либо степени приравнивать покупку отпущений к актам милосердия. Должно внушить христианам: лучше давать бедным и помогать нуждающимся, чем покупать себе отпущения. Все это потому, что акт любви делает человека лучшим; отпущение же делает его не лучшим, а лишь уверенным в безнаказанности» (тезисы 42—44).[153]

---

[149] Ib.:

«12 (62) — Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie dei».

[150] Ib.:

«7 (57) — Temporales certe non esse patet, quod non tam facile eos profundunt, sed tantummodo colligunt multi concionatorum».

[151] Ib., S. 238:

«17 (92) — Valeant itaque omnes illi prophete, qui dicunt populo Christi «Pax, pax», et non est pax. 18 (93). Bene agant omnes illi prophete, qui dicunt populo Christi — «Crux, crux» et non est crux».

[152] J. T a u l e r, «Predigten», Bd. II, S. 219—220.

[153] «Luthers Werke», Bd. I, S. 239:

«17 (42). Docendi sunt christiani, quod pape mens non est, redemptionem veniarum ulla ex parte comparandam esse operibus misericordie. 18 (43). Docendi sunt christiani, quod dans pauperi aut mutuans egenti melius

Итак, Лютер, как и Таулер, относится к любви к ближнему не как к социальной проблеме, а как к подготовке внутреннего человека к господству над внешним.

Влияние Таулера чувствуется и в 94-м тезисе Лютера: «Должно призывать христиан быть готовыми следовать за Христом, своим главой, крестом, смертью и чистилищем».[154] Этой теме посвящен приписываемый Таулеру обширный трактат,[155] который Карл Шмидт считал его главным («капитальным») трудом. Однако Денифле и Ричль доказывают, что это произведение вовсе не принадлежит Таулеру: развиваемое там положение о необходимости наряду с внутренним следованием Христу также подражать ему во внешней бедности не соответствует духу таулеровского учения. Необходимо поэтому и здесь обратиться для уточнения взглядов Таулера к его проповедям. В 67-й проповеди Таулер говорит о «познании Христа» (Die Erkenntnis Christi). Предмет познания Христа заключается в том, разъясняет он, что Христос преодолел хитрость дьявола своей позорнейшей мученической смертью, принятой ради спасения нас всех.[156] Дальше Таулер уточняет: смысл этого познания в том, что готовность к позорной смерти связана с полным самоотрицанием и является высшей ступенью «Gelassenheit». Таулер подчеркивает, что он имеет в виду не объективное познание Христа, а подражание и следование ему. «Это познание, — говорит он, — выше всякого другого познания: чтобы человек считал себя внутренне и внешне безнадежным и лишенным всякого значения и оставался, таким образом, в полной и настоящей «Gelassenheit», как господь наш Иисус Христос».[157] К этим рассуждениям Таулера восходит и 94-й тезис Лютера о следовании Христу «крестом, смертью и чистилищем». Интересно привести поэтому аргументацию Таулера о значении следования Христу. Основное значение Таулер придает тому, что при этом подавляется внешний человек, лишаемый таким образом возможности служить пре-

---

facit quam si venias redimeret. 19 (44). Quia per opus charitatis crescit charitas et fit homo melior, sed per venias non fit melior, sed tantummodo a pena liberior».

[154] Ib., S. 238:

«19 (94). Exhortandi sunt Christiani, ut caput suum Christum per penas, mortes infernosque sequi studeant».

[155] J. Tauler, «Werke» «Nachfolgung des armen Lebens Christi». Frankfurt a M. — Leipzig, 1720.

[156] J. Tauler, «Predigten», Bd. II, S. 180.

[157] Ib., S. 173—180.

«Diese Erkenntnis geht über alle Erkenntnis: dass sich der Mensch von aussen und von innen trostlos und verlassen und allen Haltes beraubt hielte, und stände doch in rechter, gleicher Gelassenheit, wie unser Herr Jesus Christus, als er verlassen war».

пятствием внутреннему человеку своими чувственными желаниями. Таулер поясняет дальше, что человек, пока он пребывает «во времени», т. е. в земной жизни, не может обходиться без удовлетворения потребностей; но «пусть господствует над ним при этом благоразумие, чтобы удовлетворение всякого его желания проводилось в боге и через бога...».[158] Значение следования Христу, подчеркивает Таулер, в том, что внешний человек подчиняется богу, оставаясь в своей внешней, лишенной всякой святости сфере и выполняя светские дела, которые сами по себе чужды богу. В этом абстрактном понимании следования Христу, связанном с санкционированием существующей действительности в области светских отношений, Лютер и идет за Таулером; в понимании же самой связи внутреннего человека с богом они расходятся. Указанное Таулером другое значение следования Христу, в результате которого внутренний человек ощущает в себе непосредственное присутствие божества, отвергается Лютером, признавшим высшим уделом человека (даже внутреннего) только веру, данную Христом.

Вопрос об отношении лютеровской теологии к немецкой мистике XIV в. привлекал внимание ряда исследователей и рассматривался ими в связи с национальными корнями этой теологии. Не только апологет средневековой мистики Бютнер, но и некоторые другие современные немецкие исследователи, ставящие лютерову теологию выше мистики, признают национально-немецкий характер учения Лютера главным образом в том, что роднит его с немецкой мистикой XIV в. Автор новейшего исследования «Борьба Лютера за свободу теологии от философии» Вильгельм Линк видит отличие немецкой мистики от мистики ареопагитов в том, что первая отвергала, по его словам, чисто абстрактный характер созерцательной религиозности второй. Конкретизируя свою мысль, Линк утверждает, что в возвеличивавшемся всеми мистиками уходе человека от самого себя (in excessu sein) Таулер считал главным не абстрактное созерцание божества, а «практическое» отношение к собственному ничтожеству.[159] Дальше он утверждает, что отрицательное отношение к абстрактной созерцательности было общим и у Таулера и у Лютера.[160] Необходимо,

[158] Ib., S. 180:
«Dabei soll man den äusseren Menschen ganz in Zwang halten...damit er dem inwendigen Menschen auf keine Weise ein Hindernis sei...Denn solange der Mensch in der Zeit ist, kann er nicht wohl ohne Befriedigung der Notdurf sein. Aber da soll man die Besonnenheit drüber Meister sein lassen, damit alle Lust und Befriedigung in Gott oder durch Gott sei...».

[159] W. Link, «Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie», München, S. 320.

[160] Ib., S. 322.

однако, признать, что попытка установить единство взглядов Таулера и Лютера на активность самого человека в религиозной жизни весьма натянута: как нам уже известно (и это признает сам Линк), Лютер отрицал вообще возможность самостоятельного пути человека к богу.[161] Если можно в данном случае установить общность взглядов Лютера и Таулера, то лишь в требовании от человека полного смирения, но не в оценке значения акта смирения для высшей религиозности. Не подлежит сомнению, что лютеровская теология примыкала к мистике Таулера не трактовкой отношения внутреннего человека к божеству, а пониманием отношения внешнего человека к внутреннему. Вслед за Таулером Лютер санкционирует все несовершенства светских отношений при их только духовном и абстрактном подчинении сфере внутреннего человека. Мы уже видели, что именно в абстрактном подходе к вопросу о реформировании существующей действительности Маркс видел немецкие корни лютеровской реформации.

В этой связи возможно выяснить отношение Томаса Мюнцера к таулеровской мистике. Проповеди Таулера привлекали его идеей активной роли человека в достижении совершенства и принципом свободы воли не в августиновском смысле (т. е. не только в отношении грехопадения человеческого рода), а в деле спасения каждого человека. Выступая резко против Лютера, Мюнцер писал, что он «своим фантастическим рассудком» дошел «на основании своего Августина» до гнусного дела — бесстыдно возненавидел человеческий род из-за своих ложных суждений о свободе воли.[162] Обратив внимание и на то, что Таулер считал личные стремления человека противоречащими божественной универсальности, Мюнцер требовал активного подчинения всей индивидуальности человека делу божества. Однако, усердно изучив Таулера и усвоив ряд его идей, он понял их по-своему и пошел гораздо дальше в их интерпретации и дальнейшей разработке. Решающим было то, что Мюнцер, устранивший потусторонний элемент из понятия самого божества, вовсе отвергал деление человека на внутреннего и внешнего в таулеровском смысле. Он отвергал также таулеровское и лютеровское «смирение» в смысле обуздания внешнего человека, остающегося в своей земной, несовершенной сфере; наоборот, он требовал реализации совершенства всей земной жизни и в этих рамках представлял себе само божество.

---

[161] Ib., S. 343—347.

[162] Th. M ü n z e r, «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 199). «Das hast du mit deinem phantastischen Verstand angerichtet aus deinem Augustino, wahrlich eine lästerliche Sach, aus freiem Willen die Menschen frech zu verachten».

Термины и категории таулеровской мистики сделались, таким образом, у Мюнцера внешним выражением его революционного социального учения.

Обратимся прежде всего к памфлету Мюнцера «Разоблачение ложной веры». На этом сочинении, как и на ряде других, лежит несомненная печать таулеровского влияния: стоит лишь внимательно сопоставить его с некоторыми проповедями Таулера, в первую очередь с 40-й, отчасти уже рассмотренной. В данном сочинении Мюнцер после «Предисловия к бедному рассеянному христианству» переходит к «Объяснению первой главы евангелия Луки». Комментируя эту главу, Мюнцер видит ее основную идею в восхвалении Иоанна Крестителя, как лучшего проповедника истинной веры. 40-я проповедь Таулера («О священнической должности») также строится на комментировании истории рождения Иоанна Крестителя, приведенной в первой главе евангелия Луки. Для решения вопроса о пределах и характере влияния Таулера на Мюнцера необходимо прежде всего, хотя бы в самой схематической форме, восстановить основные мысли этой проповеди.

Указав на различные по своему происхождению категории душевных страданий человека, Таулер видит основное их значение в том, что они заставляют человека осознавать свое ничтожество, приводят к смирению и таким образом подготовляют к восприятию божественной благодати — к проникновению самого божества в основу души. Так, отец Иоанна Крестителя, первосвященник Захария, и жена его Елизавета глубоко страдали из-за своей бездетности. Но вот страдания привели первосвященника к полному смирению, и он, оставив весь народ у дверей на улице, проник в «святая святых». Тогда «из основы смирения» (aus dem Grunde der Demut) родился у него сын Иоанн, имя которого (по-еврейски — Иоханан) означает, как разъясняет Таулер, «наделенный божьей милостью». Разъясняя дальше внутренний смысл этого рассказа Луки, Таулер развивает свое учение о внутреннем и внешнем человеке. Только возвысившись над всеми внешними силами, которые он подчинил себе (оставив подчиненный народ вне храма), внутренний человек смог проникнуть в «Sancta Sanctorum» и получить сына Иоханана, т. е. блаженство пребывания в нем божества. В конце этой проповеди Таулер указывает, что в земной жизни («во времени») люди лишь частично соприкасаются с блаженным состоянием, получая только «истинное предвкушение» (einen wahren Vorschmack) того, что будет их уделом в вечности.[163] В «Разоблачении ложной веры» Мюнцер

[163] J. Tauler, «Predigten», Bd. I, S. 171—179.

пользуется таулеровской терминологией, а в значительной мере и таулеровской схемой. Выражения «Langweil», «Gelassenheit», «Abgrund der Seele», «Grund der Seele» встречаются в разных частях этого сочинения. Он говорит о «сокрушении сердца, душевных страданиях и неустранимом удивлении» как о средствах борьбы с ложной верой.[164] Вслед за Таулером он подчеркивает значение имени «Иоанн». Он также комментирует вхождение Захарии в храм как углубление человека в себя, потому что «каждый человек должен проникнуть внутрь себя и замечать в каждом своем движении, что он сам есть храм божий»[165] Мюнцер также придает большое значение комментированию внутреннего смысла и оценке рассказа об оставлении священником народа вне храма. Следование таулеровской терминологии и таулеровской схеме может быть показано и на других примерах из «Разоблачения ложной веры». Ограничимся еще только одним. Мюнцер утверждает, что истинная вера в том виде, как он ее понимает, приводит к просветлению человеческой души «во всю длину, всю даль, всю ширь, всю глубину и всю высоту» (in die Länge, in die Weite, in die Breite, in die Tiefe, in die Höhe). В тех же выражениях мы находим трактовку просветления души святым духом у Таулера в 52-й и особенно в 67-й проповеди, озаглавленной: «Von der Breite, Länge, Höhe und Tiefe des Göttlichen Grundes» (со ссылкой на те же места из III главы «Послания к эфесянам»).

Если же мы обратимся к существу мюнцеровской трактовки, то увидим, что вопросы, затронутые Таулером, ставятся и разрешаются Мюнцером совершенно иначе. Прежде всего, он нигде не говорит о пользе «смирения» — краеугольного камня системы Таулера и Лютера. Отметим тут же, что в других сочинениях Мюнцера нередки весьма резкие и не всегда переводимые издевательства над теорией смирения.[166] Значение душевных страданий и сокрушения сердца Мюнцер видел не в том, что они приводят к смирению, а в том, что они убеждают человека в необходимости практического устранения «ложной веры» — необходимости для каждого отстаивать истинную веру от всех ее нарушений в земной жизни. Мюнцер решительно отвергал учение Таулера о роли внешних сил человека. Он не допускает и мысли о предоставлении внешнему

---

[164] Th. Münzer, «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 177): «...der Mensch muss seinen gestohlenen gedichteten Christenglauben in Trümmer zerstossen durch mächtig hohes Herzeleid und schmerzliche Betrübnis und durch unauslässliches Verwundern».

[165] Ib., S. 175.

[166] См., напр., его «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften» S. 199): «Noch bist du verblendet, und du willst doch auch der Welt Blindenleiter sein und willst es Gott in den Busen stossen, dass du ein armer Sünder und ein giftiges Würmlein bist mit deiner beschissenen Demut».

человеку особой сферы светской жизни, которая находилась бы вне высшей религиозности внутреннего человека и лишь служила ему. По Мюнцеру, вся жизнь человека должна быть перестроена на принципах полного совершенства. Между духовной и светской областями человека не может быть противоречий и принципиальных разграничений. В «Разоблачении ложной веры» Мюнцер указывает основной порок книжников: они считают возможным проповедывать добро в духе, оставаясь злыми в реальной жизни. Такому проповеднику бог говорит: «Ты хочешь проповедывать миру моего любимого распятого сына ради удовольствий своего живота, а сам ты не знаешь, как уподобляться ему».[167] А несколько выше он пишет по адресу Лютера: «Он думал, что сможет приводить в исполнение все свои желания, сохранять свое великолепие и богатства и в то же время иметь истинную веру... Невозможность этого указана уже у Матфея... Вы не можете служить богу и маммоне».[168]

Эти слова Матфея приводятся и Таулером однако только для того, чтобы подчеркнуть глубокую пропасть между внутренним и внешним человеком и показать, что вся светская жизнь должна быть предоставлена внешним силам, над которыми внутренний человек должен возвыситься и от которых он должен полностью отвлечься; Мюнцер же приводит эти слова, доказывая необходимость усовершенствования и преобразования реальной жизни, чтобы «сама земная жизнь была возвышена к небу» (auf das sich das irdische Leben schwinge in den Himmel), как он выражается.

Если Мюнцер не признает особой области светских дел, которая осталась бы вне высшего совершенства, то он исходит из отрицания трансцендентного неба, особой, вне мира находящейся сферы созерцательного блаженства внутреннего человека. Таулер видит смысл рассказа о рождении Иоанна Крестителя в первой главе евангелия Луки в том, что смирение приводит внутреннего человека в область «Sancta Sanctorum»; комментируя в особых проповедях сущность этого высшег состояния, Таулер говорит о просветлении души внутреннего человека божественной любовью, которая вводит ее «в высоту, длину, глубину и широту божественной основы»; он разъясняет, что под этим понимается выход за пределы всякого человеческого постижения вообще.[169] Мюнцер, как мы видели, повторяет в указанном сочинении эту формулу Таулера о просветлении души, но разъясняет, что понимает это как про-

[167] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 181):
«Willst du meinen lieben gekreuzigten Sohn der Welt um deines Bauches willen predigen und weisst nit, wie man ihm muss gleichförmig werden».
[168] Ib., S. 170.

буждение в человеке настоящего разума, которое наступает тогда, когда люди становятся практически лучшими.[170] Продолжая следовать схеме Таулера и комментируя символическое значение рассказа о рождении Иоанна Крестителя, Мюнцер пишет, что восхваление дано Иоанну «за усердие, порождаемое смелой рассудительностью и направленное к устранению индивидуальных желаний, которое ведет к открытию душевных сил».[171] Мюнцер, таким образом, видит высшее совершенство человека не в том, что он, возвысившись над внешним миром, погрузился в область трансцендентального, сверхразумного божества, а в том, что разум, направляемый практической этической деятельностью (отказом от индивидуальных, враждебных общим интересам склонностей), раскрывает его душевные силы. В этом Мюнцер видел просветление человеческой души в высь, в ширь, в глубину и т. д.

Для понимания этого различия концепций необходимо вспомнить, что Таулер считал внешний мир миром образов и определенностей, а божество, как оно представляется человеку, — универсальной тьмой, трансцендентальным «Nichts», в котором образы и определенности полностью теряются. Путь человека в земной жизни к богу не мог поэтому представляться Таулеру иначе, чем уход внутреннего человека от всех его внешних сил; Мюнцер же определял отношение мира к богу как отношение частей к целому. Мюнцеровский бог — не трансцендентный «единый» в неоплатоническом понимании и не простая совокупность всех вещей, а целое для всех частностей мира.[172] Грехопадение Адама означает, по Мюнцеру, увлечение частными интересами во вред целому, а идея Христа — обязанность частей держаться целого.[173]

Для Мюнцера, следовательно, путь к богу есть не возвышение над миром, остающимся в своем прежнем виде образов и

---

[169] J. Tauler, «Predigten», Bd. II, S. 41:
«Da soll das Gemüt hinaufschwimmen in die Höhe der Ueberwesentlichkeit und hinüberklimmen über alle niederen Dinge... Denn die Tiefe des göttlichen Abgrunds ist aller Vernunft unerreichbar...».
Ib., S. 173:
«...denn die Inwendigkeit ist hunderttausendmal weiter und breiter, tiefer und länger, als das auswendige».

[170] «Ausgedrückte Entblössungen...» («Schriften», S. 179).

[171] Ib., S. 181:
«Das Lob muss ein jeder haben wie Johannes, nicht von der Werke Verdienst, sondern des Ernstes wegen, den die tapfre Nüchternheit gebiert, der sich zur Entfremdung der Lüste erstreckt, da die Kräfte der Seelen entblösset werden...».

[172] См. гл. I, стр. 55 и след., и все приведенные там цитаты.

[173] См. письмо Мюнцера к Цейсу — «Briefwechsel», № 46:

определенностей, а преобразование мира — утверждение в нем господства общего начала, обязательного для всех индивидов.

Употребляемые Мюнцером мистические формулы и термины получают иное значение и социальное содержание. Когда Мюнцер вслед за Таулером утверждает, что сердечная печаль и самоунижение вплоть до полного погружения в божество приводят к возвышению, он понимает это не как унижение природной сущности человека, а как подавление индивидуальных эгоистических стремлений и погружение в общее дело; это должно привести, по его мнению, к движению социальных низов и к низвержению общественных верхов — «безбожников», которые руководствуются исключительно эгоистическими интересами. Указывая на значение душевных страданий, Мюнцер пишет в «Разоблачении ложной веры»: «Таким образом человек становится мелким и презренным в собственных глазах; для того, чтобы безбожники возгордились и высоко себя возносили, избранный доходит до крайнего унижения. Но в этом состоянии он может восхвалять и возвеличивать бога и радоваться ему от всего сердца. Тогда все, что стало великим, будет опозорено действиями малых и униженных, от которых оно вынуждено будет бежать. О, если бы это знали бедные забитые крестьяне, как это было бы для них полезно!».[174] Последние фразы этой цитаты не оставляют никаких сомнений в социальной трактовке Мюнцером вопроса, облеченного им в мистическую форму. Мюнцер часто пользуется общим для мистиков XIV в., в том числе и для Таулера, термином «Gelassenheit». Для Таулера и других мистиков «Gelassenheit» есть высшее выражение смирения (Demut); для Мюнцера же это — состояние не крайней пассивности и безразличия, а высшей активности; в его устах «Gelassenheit»—это самоотверженность в борьбе за общее дело против всех любостяжателей. После приведенных слов о недопустимости сохранения зла в мире Мюнцер продолжает: «Derhalben muss der aller gelassenste Mensch von Gott erwecket werden... hervorbrechen und eifern unter den wolllüstigen Lüstlingen, die viel härter sind denn Adamantenstein, die Wahrheit anzunehmen».[175] Мюнцер не остается

«Darum hat Christus den ganzen Schaden Adams gebüsst, das sich die Teile zum ganzen halten sollen, wie der heilig pothe gotis clerlich sagt».

[174] «Ausgedrückte Entblössung...» («Schriften», S. 177):

«Da wird der Mensch sehr klein und sich vor seinen Augen verächtlich; damit sich die Gottlosen aufbrüsten und hoch aufmutzen, versinkt der Auserwählte. Da kann er Gott erheben und gross machen und kann sich nach der herzlichen Betrübnis auch aus ganzem Herzen freuen in Gott, seinem Heiland. Da muss das grosse dem Kleinen weichen und von ihm zuschanden werden. Ach, wüsten das die armen verworfenen Beuern, es wäre ihnen ganz nütze».

[175] Ib., S. 181.

абстрактным; он точно указывает, каких любостяжателей имеет в виду и как понимает борьбу ревнителей против них. В том же произведении он резко осуждает тех, которые считают, что можно проповедывать Евангелие, считать себя богобоязненным и в то же время почитать неразумных князей, которые действуют вопреки всякой справедливости.[176] Его призыв к «Gelassenheit» есть, таким образом, *призыв к борьбе против князей, действующих вопреки интересам народа*. Вслед за Таулером Мюнцер говорит о миссии проповедника, «наделенного милостью» и символически указанного в имени Иоанна Крестителя, но задачи его видит не в призыве к смирению и к пассивности внутреннего человека в светских делах, а наоборот — в призыве к высшей активности и борьбе за преобразование светского государства. Он отступает поэтому от текста первой главы евангелиста Луки и подбирает другие, более подходящие цитаты из священного писания. «Когда святая церковь будет обновлена горькой правдой, тогда выступит вперед наделенный милостью раб божий (ein gnadenreicher Knecht Gottes), который должен действовать в духе пророка Илии... и обязан привести все в полное движение (und muss alle Dinge in den rechten Schwang bringen). И действительно, многие должны быть подняты, чтобы в наивысшей ревности (mit dem allerhöchsten Eifer) и со всей энергией очистить христианство от безбожных князей» (durch brünstigen Ernst die Christenheit fegen von den gottlosen Regenten).[177] Обновление церкви и духовное совершенство неотделимы для Мюнцера от очищения светского мира от эгоистических общественных верхов, действующих против народа.

Вернувшись к первой главе Луки, Мюнцер совершенно иначе, чем Таулер, трактует роль и значение народа, оставленного священником перед храмом. Мы уже знаем, что Таулер видел здесь указание на необходимость полного отхода внутреннего человека от внешнего прежде, чем проникнуть в «Sancta Sanctorum»; народ — это те внешние силы, которым не может быть доступа в высшую сферу святости и которые служат препятствием внутреннему человеку, не вполне от них отошедшему. Мюнцер же рассматривает оставление народа вне храма не как положительный, а как отрицательный факт. Народ, пишет он, не может проникнуть в храм (т. е. в основу

---

[176] Ib., S. 173:
«Die ganze unsinnige phantastische Welt bringt hervor einen falschen glossierten Weg und saget mit einem spitzen Zünglein: Ei, man kann wohl das Evangelion predigen, Gott allein fürchten und auch die unvernünftigen Regenten in Ehren halten, wiewohl sie wider alle Billigkeit streben».

[177] Ib., S. 178.

своей души, которая есть храм божий) из-за мешающих ему безбожных попов. Каждый остается перед дверью храма и ждет, когда же станет лучше.[178] Мюнцер обращает внимание на стихи 21-й и 22-й этой главы, где говорится, что народ удивлялся продолжительному пребыванию первосвященника в храме, а затем, когда он, наконец, вышел оттуда, стоявшие у храма догадались, что у него было видение. «Ты прекрасно видишь, — продолжает Мюнцер, — что народ имел свое суждение по поводу чрезмерной задержки Захарии в храме; эти простые люди могли рассчитывать, размышлять и притти к выводу о видении, которое было священнику в храме. Следовательно, народ тогда не был еще таким закоснелым, как христиане нашего времени, из-за злых книжников».[179]

Там, где Таулер старается мистическим толкованием священного писания обосновать свое учение об оставлении светской жизни вне сферы высшего совершенства, Мюнцер, используя метод и терминологию Таулера, ищет обоснования своему учению о действительности духовного совершенства исключительно в области социальных отношений, т. е. в светской жизни, которая должна быть преобразована самоотверженной борьбой избранных и совершенных. В самоотверженном характере борьбы избранных против «безбожных» правителей и господ Мюнцер видит их наделенность милостью бога. Говоря, что страх божий избранных означает их готовность выступать самоотверженными ревнителями дела бога, Мюнцер утверждает: тому, кто не преисполнен страхом божиим в указанном смысле, бог не дарит своих милостей.[180]

Отсюда — ветхозаветная суровость Мюнцера и вообще его взгляд на отношение Ветхого завета к Новому. Таулер различал Ветхий и Новый заветы как два этапа религиозности; первый основан на страхе и законе, второй — на милости и любви.[181] Значение законов и тягот Ветхого завета Таулер видел в том, что они приводили людей к смирению и таким образом подготовляли к более высокой ступени Нового завета;[182] такой же взгляд развивал Лютер.[183]

---

[178] Ib., S. 175:
«Das arme Volk kann vor dem Gift der Gottlosen zu sich nicht kommen. Es steht ein jeder noch aussen vorm Tempel und wartet, wenns doch will einmal gut werden».
[179] Ib., S. 177:
«...Es war auf diesmal dasVolk nicht also ganz und gar hoch verstocket, wie jetzt die Christenheit durch die bösen Schriftgelehrten worden ist».
[180] Ib., S. 172.
[181] J. T a u l e r, «Predigten», Bd. I, S. 65—66.
[182] Ib., Bd. II, S. 204—207.
[183] «Luthers Werke», Bd. VII, S. 26—27.

Мюнцер отвергает такое понимание милостей, которое снимает с человека всякие обязанности и делает его лишь пассивным, воспринимающим. Строгость закона, пишет он в «Защитительной речи», не противоречит доброте бога.[184] «Виттенбергская плоть,—пишет он там же против Лютера,— преследует меня за признание ветхозаветной законности; я же считаю Христа со всеми его последователями исполнителями закона». Только иудейское понимание закона надо отвергнуть, так как иудеи исполняли закон лишь формально и не представляли себе его основ.[185] Дальше Мюнцер разъясняет, что сущность ветхозаветного закона заключается в необходимости практического устранения причин зла, вытекающего из узурпации народных благ нечестивыми князьями и господами.

В устах Томаса Мюнцера мистические формулы сделались, таким образом, средством выражения его революционного учения о социальном перевороте, в корне отличавшегося от основного положения немецкой мистики о строгом различении внутреннего и внешнего человека и о возможности высшего совершенства только в сфере внутреннего человека. В поисках отвечавшего его настроениям революционного учения Мюнцер мог обратиться только к чешской реформации и в особенности — к учению таборитов о том, что враги бога должны быть беспощадно истреблены мечом ревнителей его дела.[186] Нельзя утверждать, что и социальная программа Мюнцера восходит к таборитским источникам. О характере социального учения Мюнцера речь будет в пятой главе. Не подлежит, однако, сомнению, что к революционным взглядам таборитов он питал живейший интерес. Не случайно его поездка в Прагу происходила в 1521 г. — не только после разрыва с Лютером, но и после внимательного изучения Таулера. Разочаровавшись в надеждах найти в немецких источниках опору своему революционному учению, Мюнцер пытался установить связь с революционными традициями чешской реформации.

---

[184] «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 192):
«Die Gütigkeit Gottes strebet über alle Werk seiner Hände...Sie wird nit verrückt durch die Pein des Gesetzes...».

[185] Ib., S. 191:
«...mit erdichteter Weise, wie die Juden mit ihrem Sabbat und Schrift taten, ihren Grund nimmer nicht zu vernehmen».

[186] См. тезисы таборитов в хронике Лаврентия из Бжезова — «De gestis et variis accidentibus regni Boemiae» (K. Höfler, «Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen», Wien, 1856, S. 434—441.) Подробнее об этом — в следующей главе.

ГЛАВА IV

ОТНОШЕНИЕ МЮНЦЕРА К СРЕДНЕВЕКОВОМУ СЕКТАНТСТВУ

Свои симпатии к чешской реформации Мюнцер выразил во время пребывания в Чехии в 1521 г. В опубликованном им в Праге и уже известном нам воззвании он заявляет, что прибыл в город «дорогого и святого борца Яна Гуса» (des teurbaren unde heiligen kempers Johannis Hussen),[1] чтобы выступить против ложного толкования веры и священного писания. Развивая в этом воззвании свои взгляды на истинную веру как на активное, ревностное очищение мира от зла — эгоистических стремлений сильных — и призывая, таким образом, к общему перевороту, Мюнцер утверждал, что принципы истинной веры будут утверждены прежде всего в Чехии, а оттуда распространятся на весь мир.[2] Ни за одним из известных ему учений и общественных движений Мюнцер не признавал в данном случае такого высокого исторического значения, как за гуситским движением в Чехии. Вспомним, что его положительная оценка учения Иоахима Флорского в письме к Цейсу составлена в весьма сдержанных выражениях и с оговоркой, что его собственное учение «гораздо выше». Не подлежит никакому сомнению, что Мюнцер, говоря здесь о гусизме, имеет в виду движение таборитов, учение которых в значительной части отвечало его настроениям и программе. В размахе и характере, которые приняло таборитское движение во время гуситских войн, и в тезисах, содержащих основные положения их учения, несомненно следует видеть один из источников революционных положений самого Мюнцера.

---

[1] «Briefwechsel», Anh. 6b, S. 143.
[2] Ib., S. 150.

О характере представлявшегося таборитам мирового переворота мы узнаём из 72 тезисов их учения, составленных их противниками, но подтвержденных ими.[3] 1420 год объявлен был таборитами концом мира, т. е. концом настоящего состояния мира, в котором безраздельно господствуют зло и злые люди. Согласно первому тезису, табориты возвещали немедленное начало устранения всех злых и наступление новой эры мира.[4] В дальнейших тезисах говорится, что уже теперь наступают «день мщения и год возмездия», когда «грешники и противники закона божьего» во всем мире должны обязательно погибнуть и действительно погибнут «от огня и меча, от голода, зубов хищных зверей, скорпионов, змей, града и мора».[5] «Настоящее время мщения» характеризуется тем, что «злым людям и противникам закона божьего» отказывается во всяком милосердии божьем.[6] В это время не следует подражать Христу в милости и сострадании к противникам его дела; наоборот, необходимо теперь действовать «ревностно, свирепо, жестоко и справедливым возмездием».[7] Табориты осуждают тех из «верных», которые откажутся участвовать своим мечом в пролитии крови противников закона Христа, так как необходимо, чтобы «каждый верный омывал свои руки в крови врагов Христа»;[8] каждый священник Христа должен участвовать в общем деле, чтобы «поражать и бить грешников, ранить и убивать их материальным мечом или каким-либо иным оружием».[9] Табориты дальше требовали, чтобы верные, собирающиеся под их знамя, считали себя посланными богом «ревностно осуществить выше-

---

[3] Laurentius de Brèsina, op. cit., S. 434.

[4] Ib.:
«Primo, quod jam nunc in presenti anno, qui est MCCCCXX fiet et est consumatio saeculi, id est, malorum omnium exterminatio».

[5] Ib.:
«...quod jam nunc sunt dies ultionis et annus retributionis, in quo omnes mundi peccatores et adversarii legis Dei, ita ut nullus relinquatur, peribunt et perire debent igne et gladio, fame, bestiarum dentibus, scorpionibus et serpentibus grandine et morte».

[6] Ib., p. 435:
«...et ideo hominibus malis et adversariis legis Christi nulla sunt miserationis opera exhibenda».

[7] Ib.:
«...in presenti tempore ultionis Christus...non est imitandus et sequendus, sed solum in zelo, furore, crudelitate et justa retributione».

[8] Ib.:
«...quod in hoc tempore ultionis quilibet fidelis est maledictus, qui gladium suum prohibet a sanguine adversariorum legis Christi in propria persona corporaliter fundendo, sed quod debet quilibet fidelis manus suas lavare in sanguine inimicorum Christi...».

[9] Ib.:
«...quod omnis Christi sacerdos licite potest et debet in tempore hujus ultionis de lege communi per se pugnare, percutere peccatores, vulnerare et occidere gladio materiali, aut alio armorum instrumento».

указанный удар мести и творить суд и месть среди наций, их городов, деревень и строений», препятствующих суду божьему.[10]

Приведенные здесь слова из второго тезиса о том, что «уже теперь» (jam nunc) наступают «день мщения и год возмездия» (dies ultionis et annus retributionis) для грешников и противников божьего закона всего мира, которые должны погибнуть, следует понимать в том смысле, что устранение грешников и противников дела бога уже начинается, точнее —наступает первый этап этого процесса, но не окончательное завершение. Это уточнение дается в том же документе, в 17-м тезисе. Там говорится, что термин «Consumatio saeculi» означает в данном случае не конец мира, а лишь конец настоящего времени, «после которого наступит другой век, именно время и век людей, странствующих и сияющих, как солнце... и так до конца мира».[11] Таким образом, табориты представляли по крайней мере первый этап мирового переворота в рамках земного мира. Кроме того они считали предстоящий переворот результатом насильственного акта верных ревнителей дела бога, которые и видят в этом свою миссию. Реформацию табориты представляли себе не в духовном возвышении над существующим злом, а в материальном устранении зла из мира. Это они подчеркивали в выражениях, не допускающих никаких сомнений. Так, они утверждали, что каждый верный должен проливать кровь врагов («in propria persona corporaliter»), что врагов следует ранить и убивать («gladio materiali, aut alio armorum instrumento»).[12] В 17-м тезисе утверждается, что к разрушению враждебных городов, замков и укреплений следует приступить уже сейчас — «задолго до окончательного судного дня».[13]

Влияние революционных идей таборитов на радикальную мысль немецкой реформации XVI в. — очевидный факт. Многие историки, в том числе и Энгельс, приводят слова Лютера о том, что против «пап, кардиналов, епископов и всей остальной своры римского Содома» необходимо пустить в ход силу королей и князей, действовать против них надо «всевозможным оружием, омывая руки в их крови». Здесь не место останавливаться на вопросе—был ли этот «революционный пыл» известным этапом (хоть и весьма кратковременным) в идеологии и деятельности немецкого реформатора или это только вспышка сло-

---

[10] Ib., p. 436, § 12.

[11] Ib.:

«...et intelligere per consumationem seculi finem et terminum presentis temporis, seu anni presentis, post quod erit aliud seculum, id est tempus et evum hominum viantium et fulgentium ut sol...sic usque ad finem mundi duratur et non consumationem seculi id est mundi».

[12] Ib., § 5—6.

[13] Ib., § 7:

«...longe ante diem judicii finalis».

весного радикализма, пущенная в пылу полемики против францисканцев. Важно то, что эти слова Лютера из послесловия к опубликованному в 1520 г. антиреформационному памфлету францисканского монаха Альвельда взяты из приведенных тезисов таборитского учения, где говорится: «quod debet quilibet fidelis manus suas lavare in sanguine inimicorum Christi», и что «можно и нужно применять при этом всевозможное материальное оружие» (pugnare, percutere peccatores, vulnerare et occidere gladio materiali, aut alio armorum instrumento). Таборитам же принадлежит идея о распространении на «врагов Христа» судьбы Содома. Если Лютер обращается к таборитским формулам очень редко, лишь ради усиления своей полемической фразеологии, то для Мюнцера они были важным источником революционных идей. Идея решительного, насильственного устранения зла мечом ревнителей дела бога стала одной из руководящих в революционном учении Мюнцера. При внимательном изучении вопроса можно убедиться, что идея революционной организации Мюнцера (с требованием присоединения к ней всех людей, которые в противном случае рассматриваются как враги) восходит к таборитам. В 13-м тезисе таборитского учения говорится: «Кто из господ, слуг, горожан и крестьян, будучи призван верными... не присоединится к ним своим личным присутствием, должен быть ими погублен как сатана и дракон или убит, а имущество его разгромлено».[14] Следует указать и на то, что таборитские основывали все пункты своего учения на собственном понимании священного писания, которое их противник, утраквист Лаврентий из Бжезова, в замечаниях к приводимым им 12 тезисам таборитов 1420 г. с негодованием характеризует как ошибочное.[15]

Есть, таким образом, все основания утверждать, что таборитские были для Мюнцера наиболее авторитетными учителями, если вообще можно говорить о признании им авторитетными каких-либо учений его предшественников.[16] Необходимо, однако, точно установить пределы таборитского влияния на Мюнцера; во всем он следовал за таборитами или же расходился с ними по каким-нибудь вопросам?

Прежде всего надо указать, что метод толкования священ-

---

[14] Ib , p. 436:

«...quod quicunque dominus, cliens, civis vel villanus monitus fuerit a fidelibus supradictis...eis non adheserit sua presentia corporali, omnis talis, ut Sathanas et draco ab eis conteratur, aut occidatur, et bona ejus diripiantur».

[15] Ib., p. 390—391:

«Fundamentum autem omnium malorum sequentium fuit erroneus scripturarum intellectus...Ex isto itaque fundamento non verebantur infra scriptos articulos populo publicare».

[16] В известном уже нам суждении об Иоханне Мюнцер говорит о себе, что он получил свое учение «непосредственно от бога».

ного писания сложился у Мюнцера не под влиянием таборитов, а под влиянием Иоахима Флорского, как это уже было показано выше. Сами табориты не только опирались в этом отношении на калабрийского аббата, но и находились в большей, чем Мюнцер, зависимости от его учения и метода. Лаврентий из Бржезова рассказывает, что руководители таборитов и их ученые отвергали всякое толкование священного писания докторами богословия: последние — только люди, а Христос, являющийся и богом и человеком, достаточно ясно выразил в Новом завете все, что необходимо живым людям для спасения, и каким образом Ветхим заветом поясняется Новый завет и, наоборот, Новым — Ветхий.[17] Не трудно видеть, что здесь содержится идея Иоахима Флорского о «согласовании Ветхого и Нового заветов» для установления истинного, духовного смысла священного писания. Насколько в этом методе согласования содержится начало положительного отношения к человеческому разуму, разобрано здесь во второй главе; там же показано, что Мюнцер гораздо ближе подошел к признанию значения разума, когда объявил высшим путем постижения истины непосредственное откровение: в его устах это означало разумное заключение нравственно-совершенного человека.[18]

Вопрос о таборитском влиянии на Мюнцера необходимо уточнить и разделить на два: представлял ли себе Мюнцер проповедывавшийся им мировой переворот, идею которого он усвоил из таборитского учения, совершенно таким же образом, как сами табориты, или иначе? Затем — только ли революционное учение Мюнцера сложилось под влиянием таборитов или же все его учение, включая и социально-политические идеи?

Для выяснения первого из этих вопросов необходимо вспомнить, что табориты представляли себе проповедуемое ими революционное выступление ревнителей божьего дела как первый этап мирового переворота, который должен быть произведен избранными «верными» и который явится подготовительной ступенью к следующему этапу, делу самого Христа,—окончательному установлению царства божьего. После того как ревнители дела бога произведут порученный им революционный акт против мирового зла, наступит новое царство, которое табориты называли «возобновленным царством странствующих людей» (regnum reparatum hominum viantium). Следовательно, это еще

---

[17] Laurentius, op. cit., p. 390—391:
«Dicebant namque eorundem directores et doctores, quod non oportet doctorum, qui fuerunt puri homines, uti glosarum sententiis, cum Christus Deus et homo sufficienter in novo testamento expressit omnia, que cuilibet homini viventi sunt necessaria ad salutem et quomodo vetus novum et vice versa novum vetus exponit testamentum».

[18] См. выше, гл. I, стр. 120–122.

не царство божие на земле для всех; оно — только для избранных. На этом первом этапе еще не будет окончательно уничтожено зло, а только установится резкая грань между добрыми и злыми. В 18-м тезисе таборитского учения говорится, что «в вышеназванном возобновленном царстве странствующих людей никто из злых не сможет быть в действительности смешан с добрыми, если он предварительно не устранил всю свою злость»,[19] т. е. если не перестал быть злым. Другими словами: зло, которое останется в мире, не будет терпимо добрыми, которые уже будут жить своей, особой, просветленной жизнью («сияющие, как солнце»). Избранные и верные будут чувствовать себя под властью одного только бога задолго до окончательного установления царства божьего на всей земле. Они не должны выбирать себе короля,[20] не должны и обучаться у людей, поскольку всех их будет обучать сам бог.[21] Тогда же прекратится писаный закон божий и упразднена будет написанная Библия: закон Христа будет начертан в сердцах избранных. Таким образом, исчезнет нужда в ученых (богословах).[22] Полное отделение от злых достигнуто будет тем, что «закон милости, поскольку его разумение и письменные положения во многих случаях противоречат указанным выше суждениям, а именно о гонениях, несправедливостях, обмане верных, ссорах, лжи и сплошных скандалах, упразднится и прекратится».[23] Эта особая, блаженная жизнь общины избранных продлится до окончательного устранения зла из мира и до уничтожения всех злых, т. е. до того переворота, который будет произведен уже не людьми, а самим Христом. «В возобновленном царстве, — говорится в 19-й статье таборитского учения, — избранные в ближайшее время воскреснут телесно в первое воскресение, которое надолго будет предшествовать второму воскресению, которое будет всеобщим, когда Христос, сошедши с небес, будет общаться с воскресшими на земле, и каждый его увидит своими глазами. И он устроит грандиозный пир в телесных горах и произведет нападение так, чтобы увидели все размещенные там: он опрокинет злых в крайнюю

---

[19] L a u r e n t i u s, op. cit., p. 437.
«...quod in praedicto regno reparato hominum viantium nullus malus poterit corporaliter permisceri bonis, nisi prius deponat suam malitiam».

[20] Ib.:
«Quod modo non licet fidelibus regni regem sibi fidelem...eligere pro eo, quod solus dominus regnabit et regnum tradetur populo terre».

[21] Ib., p. 438:
«...quod in regno reparato...sol humanae intelligentiae non lucebit hominibus, hoc est, quod non docebit unusquisque proximum suum, sed omnes erunt docibiles dei».

[22] Ib., § 27.

[23] Ib.:
«...quod lex gratiae, quoad sensus suos scriptos in multis passibus in contrarium predictis opinionibus sonantibus...evacuabitur et cessabit...».

тьму, и всех, которые окажутся вне гор, в один момент пожрет огонь, как погибли некогда от потопа оставшиеся вне ковчега Ноя».[24]

Не трудно видеть, что учение таборитов о предстоящем мировом перевороте при всей новизне призыва к активным, революционным действиям все же носит еще черты сектантского учения. Самое очищение мира от всех зол и окончательное установление царства божия на земле представлялись таборитам как дело самого Христа; революционные же действия избранных, которые должны немедленно положить начало новой эре и подготовить окончательное торжество мирового переворота, направлены были не на уничтожение всего зла, а на резкое разделение добрых и злых, на очищение для избранных особого района; там они пока будут жить своей замкнутой блаженной жизнью, и вне этого района не будет спасения в день окончательного суда божьего, который совершит Христос. Результатом революционного акта верных должно быть выделение пяти городов для общего стечения всех верных, чтобы вне этих городов не было затем пощады при окончательном суде.[25] Очевидно, что до окончательного судного дня верные призываются «разрушать и сжигать как Содом» те города, замки и здания, которые опасны для общины избранных. Потому-то уже «в этом году мщения город Прага должен быть разрушен и сожжен верными как Вавилон».[26] Из этого видно, что табориты оставляли остальные города и районы вне поля зрения, считая, что после ухода из них всех верных в указанные пять городов и в заветные горы, там останутся одни злые, и с ними покончит в день окончательного суда сам Христос.

Таким образом табориты видели свою задачу и непосредственную цель революционной борьбы в том, чтобы очистить пять городов и некоторые «телесные» (т. е. земные) горы для «возобновленного царства странствующих» (т. е. избранных) и вооруженной рукой обеспечить спокойствие и особое положение этой общины верных относительно всего остального мира, пока последний не будет очищен Христом от всех злых и не будет установлено царство божие на всей земле. Рамки этой обособленной общи-

---

[24] Ib., p. 437:

«...quod jam in reparatione regni electi de proximo surgent in corporibus suis resurrectione prima, que longe precedet resurrectionem secundam, que erit generalis cum quibus Christus descendendo de coelis conversabitur corporaliter in terris...et intrando...ejicet malos in tenebras exteriores, et omnes, qui extra montes fuerint, velut olim extra archam Noë diluvio, ignis uno momento consumet».

[25] Ib., p. 435, § 8.

[26] Ib., § 9:

«..quod jam nunc in hoc anno ultionis Pragensis civitas velut Babylon debet destrui et comburi per fideles».

ны ограничены пятью городами и горами, куда отовсюду должны стекаться верные и вне которых никому не будет спасения в день последнего суда.[27] В ожидании этого дня, после которого для всех «странствующих» не будет больше преследований и страданий, верные станут жить в своих горах замкнутой жизнью. У них не будет никакой дани и никакого светского господства.[28] В тезисах эта жизнь «возобновленного царства» характеризуется как видимая жизнь на земле, однако грани между небесным и земным в ней будут стерты. Мы уже видели, что табориты предусматривали в этом царстве первое воскресение, т. е. воскресение избранных. После первого воскресения те, которые будут жить, вознесутся вместе с Христом, не умирая телесно, а живя с Христом видимым образом на земле. В отношении их исполнится все, что говорил бог Исаии в LXV главе: «И я увидел новое небо и новую землю» etc.[29] Значительное внимание уделяется в тезисах положению женщин в «возобновленном царстве»: они будут «плотски рождать сыновей и дочерей без физических страданий и печали»,[30] не будут обязаны выполнять долг по отношению к мужьям и обратно.[31] Деторождение станет возможно без физического оплодотворения.[32] Практический смысл этих тезисов для таборитов вскрывается в 33-м тезисе, где говорится, что женщины, желающие по призыву верных отправиться в их горы или в пять городов, уже сейчас имеют право развестись с мужьями и оставить детей.[33] Очевидно, перспектива пред-

---

[27] Ib.:

«...nemo salvari possit et a plagis domini conservari, nisi in congregatione montium corporalium vel cavernis petrarum, ubi fideles sunt modo congregati».

[28] Ib., p. 437:

«..Quod in supradicto regno hominum viantium usque ad resurrectionem generalem duratura longe ante cessabit omnis exactor et quiescet tributum et omnis principatus et secularis dominatio cessabit».

[29] Ib.:

«Quod infra resurrectionem primam hi, qui vivi rapientur cum Christo in aëra, non morientur corporaliter, sed vivent cum Christo visibiliter in vita animali in terris, et implebuntur in eis omnia ad litteram que dicit dominus Isaie LXV: et vidi coelum novum et terram novam usque finem capituli».

[30] Ib., p. 438:

«...quod mulieres in regno reparato ecclesie viantis carnaliter parient filios et filias sine corporali perturbatione et dolore».

[31] Ib.:

«...quod... mulieres non debent reddere debitum maritis suis nec e contra».

[32] Ib.:

«...Quod mulieres in regno reparato parient abusque semine corporali».

[33] Ib.:

«...quod mulieres tempore hujus ultionis licite possunt jam divortiari et recedere a maritis suis et fidelibus quantumcunque invitis et a pueris suis et hospitalibus suis ad montes corporales vel quinque civitatis».

стоящего в близком будущем полного изменения положения женщин в обществе должна была поощрять их уже сейчас покидать свои очаги и итти в ряды таборитов, где они и играли, как известно, значительную роль.

Видя ближайшую цель борьбы в создании обособленной от мира и отстаиваемой силой общины верных, табориты уделяли сугубое внимание всему, что должно было отличать их строгий быт и строгую, «воинствующую» церковь. Вопросам этого порядка посвящено большинство 72 тезисов 1419 г.; ими же заполнены тезисы 1420 г., которые распространялись самими таборитами (14 тезисов)[34] и предъявлялись во время переговоров с пражскими магистрами (12 тезисов).[35] Некоторые из них устанавливают правила строгой нравственности и направлены против роскоши, разгула и пьянства,[36] другие — против доходов духовенства, которые надо сделать общим достоянием,[37] против всякой лжи, обмана и ростовщичества в светских профессиях и отношениях.[38] Большинство же тезисов касается формальных моментов богослужения и характеризует заботу таборитов о соблюдении сектантской строгости. Так, почти четвертая часть 72 тезисов посвящена таинству евхаристии и подробностям его ритуала. Устанавливается, что евангелические священники не могут иметь светских владений даже для удовлетворения самых необходимых нужд.[39] Запрещается совершать богослужение в специальной одежде с украшениями: достаточны простой плащ светских людей и тому подобные вещи.[40] Осуждаются как надругательство и молитва всуе многолюдные мессы, обманом введенные в обычай старой церковью.[41] Все «человеческие традиции» и предметы почитания «как бы они ни были хвалимы и полезны», должны быть попросту удалены и отброшены, как

---

[34] Ib., p. 391—392.

[35] Ib., p. 385—386.

[36] Ib., p. 386:

«Quod potationes tabernales cujuscunque potus seu secundum exposiciones non fiant sub poenis statutis».

[37] Ib.:

«...omnes census sacerdotum ad bonum commune convertant».

[38] Ib.:

«...quod in artificiis et foro provideatur, ne fiant illusiones, spolia usure...».

[39] Ib., p. 438:

«...quod sacerdotes evangelici non possunt habere bona temporalia pro victu et amictu ipsis necessaria more evangelico...»

[40] Ib., p. 439:

«...et propter hoc in joppas laicorum aliosque usus impertinentes expendende».

[41] Ib., § 39.

солома из пшеницы.[42] Запрещается хранить в церкви освященную воду для крещения. Вопреки установлениям старой церкви запрещается крещение детей.[43] Ряд тезисов направлен против других ритуалов, связанных с крещением, против излишних постов и праздников, кроме воскресенья, против гимнов, хвалений и песнопений в церковном богослужении и против других подобных форм церковного ритуала.[44] Эти же требования и запреты занимают главное место в других распространявшихся таборитами тезисах.

Анализируя тезисы таборитов, Вильгельм Прегер в специальном исследовании об отношении таборитов к вальденсам XIV в. старается доказать, что идеи вальденсов, значительное число которых находилось в XIV в. в Чехии, особенно в районе позднейшего Табора, оказали решающее влияние на формирование таборитской партии. Сравнивая учение таборитов с доктринами разных направлений вальденсов, Прегер находит у таборитов полное сходство с итальянскими вальденсами. Именно их, утверждает он, было очень много среди крестьян южной Чехии перед выступлением таборитов; следовательно, все черты, отделяющие последних от каликстинцев, унаследованы у итальянских вальденсов.[45] Прегер видит расхождения между учениями таборитов и вальденсов в том, что первые признавали необходимыми смертную казнь и войну с врагами истины. Однако он указывает, что и вальденсы в Австрии и Чехии перешли к применению силы.[46] Вывод Прегера весьма односторонен и не может быть принят. Он судит об общем характере таборитской партии только на основании тех пунктов ее учения, которые касаются ритуала и вообще церковного порядка. Учение таборитов о наступающем «времени мщения» (tempus ultionis), после которого вплоть до последнего суда Христа наступит подготовленный революционными действиями верных особый порядок «возобновленного царства странствующих людей», вовсе игнорируется Прегером при определении вопроса об отличительных чертах учения таборитов и о его источниках. Кроме того поставленного Прегером вопроса нельзя решать без учета практического движения таборитов и исторических условий освободительной борьбы чешского народа, в которых возникала таборитская партия и которые должны были определять ее доктрину.

Уже приводилось сообщение Лаврентия из Бжезова о том,

---

[42] Ib., p. 440:
«...velut palee a tritico sunt simpliciter tollende et destruende».
[43] Ib., § 59—60.
[44] Ib., §§ 63, 67, 68, 71, 72.
[45] W. Preger, «Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldestern des 14 Jahrhunderts», München, 1887, S. 102—103 (далее: «Ueber das Verhältnis...»).
[46] Ib., S. 101.

что табориты вместо отвергаемого толкования священного писания докторами богословия применяли метод сопоставления текстов Ветхого и Нового заветов, т. е. метод Иоахима Флорского. Но ученые руководители таборитского движения не только в этом следовали за Иоахимом. Ему принадлежит, как нам уже известно, также идея двух этапов мирового переворота с особой ролью избранных на первом из них. В этой связи особый интерес представляют тезисы 26-й и 27-й учения таборитов — о том, что в «возобновленном царстве» книжная Библия уступит место закону, написанному Христом в сердце каждого, что обучение человека человеком будет заменено обучением всех непосредственно богом. Эти тезисы очень близки к положениям Иоахима о предстоящей после 1260 г. замене книжного Евангелия духовным «вечным евангелием». Характерен в этом отношении и 28-й тезис таборитского учения об упразднении в будущем царстве действия «закона милости» (lex gratie) Христа. При этом мы видим, что табориты, как впоследствии и Мюнцер, внесли в иоахимовскую схему свою собственную концепцию, исходящую из иного понимания значения активных действий самих верных. Не подлежит сомнению, что источником собственной концепции таборитов явилось прежде всего само освободительное народное движение в Чехии, на фоне которого возникла их партия и сложилась их доктрина.

Однако, отвергая выводы Прегера, нельзя игнорировать того обстоятельства, что типично сектантские правила занимают у таборитов, как мы видели, большое место. Возможно, что многие из тех пунктов таборитского учения, на которые указывает Прегер, на самом деле сложились у них самостоятельно, а не заимствованы у вальденсов. Однако сектантские черты этой части таборитской доктрины не подлежат сомнению. Мы видели, что само учение таборитов о будущем преобразовании мира не свободно от сектантства, поскольку ближайшей целью своей борьбы они считали образование хотя и воинствующей, но все же замкнутой общины верных, члены которой будут обороняться вооруженной рукой от окружающего зла в ожидании последнего суда Христа, когда зло будет полностью уничтожено и на всей земле установится царство божие. Само название «царство странствующих» (regnum hominum viantium) носит на себе печать сектантства. О том, как понимать идеал равенства в духе апостольской жизни, спорили, как известно, различные направления и секты внутри таборитского движения — адамиты, хилиасты и пикарды разных толков.[47] Но Лаврентий из Бржезова отмечает у всех таборитов общий идеал равенства: «И там все

[47] См. С. Венгеров, Табориты и их общественно-политические идеалы, «Вестник Европы», 1882, IX, стр. 80—86.

называли друг друга братьями и сестрами, богатые делили с бедными жизненные припасы, которые были у них приготовлены».[48] Дальше он пишет, что все табориты согласно апостольским обычаям образовали одно сердце и одну волю, заботясь только о том, чтобы обеспечить душам спасение и возвратить духовенство к состоянию первобытной церкви.[49] Основываясь на этих и других подобных сообщениях (например, о наличии у таборитов общих «кадей» для денег и драгоценностей и о совместной уборке полей), С. Венгеров считает, что табориты начинали практически вводить у себя социальное равенство.[50] По поводу этих же сторон быта таборитов Энгельс замечает, что у них «...уже существовала своего рода хилиастическая общность имущества, однако лишь в качестве чисто военной меры».[51] По мнению Энгельса, это нельзя считать началом практического решения социального вопроса в духе определенной общественной группы; значение реально выраженных потребностей «коммунистические намеки» получили «в п е р в ы е», по словам Энгельса, в учении Мюнцера.

В следующей главе, посвященной социально-политическим взглядам Мюнцера, будет показано, как в его системе самый далекий общественный идеал, выраженный им в абстрактной и фантастической форме, сочетался с повседневными нуждами народных масс. Мы увидим, что Мюнцер не только был крепко связан с назревавшей борьбой крестьян, но его отвлеченные принципы в применении к борьбе масс часто в значительной степени теряли абстрактный характер и становились выражением насущнейших потребностей борющейся массы. Именно в этом особое место Мюнцера в истории народных движений средневековья; в этом его новизна. Потому-то Мюнцер и назван Энгельсом «славным предводителем крестьянского восстания 1525 г., который был настоящим демократом, насколько это было возможно в то время».[52] Что же касается таборитов, они еще не достигли такой ступени развития, хотя в их движении содержались уже первые намеки на этот путь.

С. Венгеров правильно утверждает, что главное значение таборитов не в доктрине, а в делах: «Основной характер движе-

---

[48] L a u r e n t i u s, op. cit., p. 389:
«Ibique omnes sese fratres et sorores appellantes, ditior cum paupere victualia, que erant preparata, dividebant».

[49] Ib.:
«...sed omnium, more apostolorum, fuit unum cor et una voluntas, nihil aliud tractantes, nisi que forent de animarum salute ac de cleri ad pristinum, primitive scil, ecclesie, statum reductione».

[50] С. В е н г е р о в, op. cit., VIII, стр. 591—599.

[51] К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. VIII, стр. 131.

[52] Ib., т. V, стр. 17.

ния, — пишет он, — не теоретический, а практический».[53] Став на путь реальной борьбы, табориты привлекали в свои ряды массы крестьян и ремесленников, которые всегда образовали передовые части их войск и для которых идеал равенства был источником воодушевления и силы.[54] «Не только профессиональный воин Жижка, — продолжает Венгеров, — но и магистр богословия Прокоп Большой приводил в полное смятение силы врагов (крестоносцев)», которые превышали их численностью во много раз.

Совершенно очевидно, что не только общие «кади» и совместные трапезы, введенные временно в условиях военной обстановки, и не идеал царства божия на земле сами по себе приводили тысячные массы в ряды таборитов, а конкретные действия, отвечавшие интересам масс. Таковы, например, призывы таборитов к разрушению монастырей — очагов угнетения.[55] Большое впечатление на массы крестьян должно было производить и категорическое запрещение платить «годовой ценз противникам Христа» (см. 15-ю из 72 статей).[56] Этот пункт учения таборитов отвечал ближайшим целям народной массы. Не меньшее значение в ходе освободительной борьбы чешского народа против немцев должен был получить и следующий пункт из 12 тезисов таборитов 1420 г.:«... чтобы отвергнут был суд языческий и немецкий, несогласный с законом бога, и чтобы правил, судил и был полностью установлен суд божий».[57] Однако эти пункты не занимают большого места в общей системе учения таборитов. Главное в том, что они не считали окончательное очищение мира от зла и установление царства божия на земле результатом революционной борьбы масс за их ближайшие цели. Рекомендованные таборитами революционные меры (в том числе и отвечавшие повседневным интересам крестьян и ремесленников) должны были изолировать и оградить воинствующую секту «верных». В ходе борьбы эти пункты учения получили, правда, иное, практическое и гораздо более широкое значение, однако в целом учение таборитов продолжает носить сектантский отпечаток. Они сделали лишь первые шаги в учении о революционном преобразовании мира.

---

[53] С. Венгеров, op. cit., VIII, стр. 584.

[54] Ib., стр. 600—602.

[55] Laurentius, op. cit., p. 386:

«...ut monasteria heretica destruant et corrumpant, ecclesias non necessarias et altaria...».

[56] Ib., p. 436:

«...quod omnes (villani) et subditi etiam compulsivi censuantes census annuos adversariis legis Christi destrui et damnari debent».

[57] Ib., p. 386:

«...quod jura paganica et Teutonica, que non concordant cum lege Dei, tollantur et jure divino ut regatur, judicetur et totum disponatur».

К этим первым шагам и обратился Мюнцер после разрыва с Лютером и после того, как он потерял надежду найти опору новому пониманию реформации в немецких источниках. Больше чем какие-либо другие носители средневековой мысли табориты могут считаться предшественниками и учителями Мюнцера. Однако он был не только их учеником; он продолжал развивать идею революционного преобразования мира, которая в учении таборитов содержалась только в зародыше. Мюнцер считал предстоящий мировой переворот социально-политическим переворотом, который должен быть произведен и доведен до конца людьми. Поэтому мы видим, что он был свободен от той системы сектантских условностей, которая занимала так много места в системе таборитов. Все вопросы религиозного культа Мюнцер решал с точки зрения целесообразности, имея в виду уровень народа, к которому он и приспособлял свою тактику.

В этой связи интересно письмо швейцарских анабаптистов к Мюнцеру, опубликованное Корнелиусом в его «Истории Мюнстерского восстания».[58] 5 сентября 1524 г. Конрад Гребель, Кастельберг, Манц и некоторые другие цюрихские анабаптисты изложили Мюнцеру свои аргументы по ряду вопросов, в которых не были согласны с ним. Дошедшее до них сочинение Мюнцера «Protestation und Entbietung» убедило их, что в его лице они имеют достойного единомышленника, который может указать всем евангелическим проповедникам пути устранения их недостатков, заключающиеся главным образом в том, что слово божие должно проповедываться в чистом виде, без всяких прибавлений. Однако они указывали, что сам Мюнцер также обязан отбросить свои привнесения в чистое слово божие.[59]

Дальше они указывали, в чем усматривают его отступления. Они не могли понять, как это Мюнцер перевел на немецкий язык мессу, на которую нет никаких указаний в священном писании. Имея в виду три стихотворных произведения Мюнцера, предназначенных для религиозного песнопения, авторы письма порицали Мюнцера и за это: во всем Новом завете нельзя найти никаких указаний на необходимость песнопения и других обрядов, которые должны поэтому рассматриваться как идолопоклонство. Они упрекали Мюнцера и в отсутствии у него чисто евангельского отношения к обряду причастия, указывая

---

[58] C. Cornelius, «Geschichte des Münsterschen Aufruhr», Bd. II, Leipzig, 1860, S. 240—249 (далее — «Geschichte ..»); «Briefwechsel», № 69.

[59] «Briefwechsel», S. 93:

«wellist dich ernstlich flissen, allein göttlichs wort ungerschroken predigen... alle anschläg, wort, brüch und gutdunken aller menschen, ouch din selbss, verwerfen, hassen und verflüchen».

ряд правил по этому поводу.[60] Они энергично протестовали против того, что Мюнцер недостаточно, по их мнению, боролся против крещения детей — «бессмыслицы» и «богохульства».[61] Особенно возражали они против благожелательного отношения Мюнцера к наделению священников доходными имениями и к сохранению десятины в их пользу. Резкие возражения вызывали у цюрихских анабаптистов также призывы к общей революционной войне.

Все эти возражения могли быть сделаны Мюнцеру и таборитами, за исключением, конечно, последнего, — против революционной войны. Нетрудно увидеть основу этих расхождений в том, что́ отделяло последовательного революционера Мюнцера от религиозных сектантов. В его системе формальное богослужение и внешняя религиозность подчинены были более широкой задаче. Религиозная философия и конечный идеал Мюнцера далеко ушли за рамки представлений широких слоев народа; путь к идеалу он видел в действиях и борьбе народных масс, которую считал борьбой бога против «безбожия», т. е. проявления эгоизма и своеволия. Мюнцер придавал наибольшее значение не абстракции «чистого слова божия» в догматическом понимании, а всему, что делает истинный смысл слова божия более доступным народу и содействует борьбе. Мюнцер не мог игнорировать того, что воспитывало массу в духе его учения. Он не мог согласиться на простую и формальную отмену мессы и на упразднение священнических доходов только потому, что этого требовала догма.

Таким образом, если революционное учение таборитов и их движение обратили на себя особое внимание Мюнцера и оказали на него значительное влияние, то сектантские стороны их учения были им отвергнуты. Особенно чужды ему были более ранние учения различных сект, проповедывавших идеал внутреннего совершенства. В отрицательном отношении к сектантству Мюнцер не останавливался и перед весьма энергичным осуждением сектантской религиозности ранних христианских общин и первых отцов церкви. В этом отношении очень интересен восьмой параграф сочинения Мюнцера «О вымышленной вере». Покуда, говорится там, бедное, несчастное христианство не осознает своего вреда, нельзя ему помочь; покуда оно продолжает прикрывать, как фиговым листком, вымышленную веру видимостью истинной веры, ему нельзя ни советовать, ни помогать. Порок вымышленной веры заключается, по Мюнцеру, в том, что никто из турок, язычников, иудеев и других «неверующих» не хочет добираться до основ веры и украшает себя только внешне верой

---

[60] Ib., S. 94—95.
[61] Ib., S. 97—98.

и делами, об основе которых не имеет никакого представления. В этом состоянии, продолжает Мюнцер, «наши великие неотесанные отцы предоставили весь мир (кроме себя самих) дьяволу, и никто не отдавал себе при этом отчета в том, что таким путем положено начало всяким сектам и группировкам, которые различались между собою не по признаку истинной и вымышленной веры, а по всяким церемониям и церковным жестам».[62] В другом месте он столь же резко выступает против тех, кто в церемониях, жестах, постах и культе бедности видят всю трудность пути к богу: «О, те, которые этим успокаиваются и больше не колеблются и ни к чему не стремятся! Этим людям ничем нельзя помочь! Они сделались высокомерными дьяволами и в высшей степени прокляты».[63]

Духу мюнцеровского учения чужд был также всякий сектантский радикализм, основанный на безразличии к этическим проблемам и не связанный с программой революционного преобразования мира. Нет никаких указаний о каком-либо интересе, проявленном Мюнцером к учению Амальрика де Бена, известного основателя секты амальрикан, к «секте свободного духа или к какой-либо иной секте, основывавшей свою доктрину на мистическом пантеизме. Пример Амальрика де Бена особенно характерен. Доктрина этого профессора Парижского университета, современника Иоахима Флорского, замечательна тем, что и она была основана на представлении о трех стадиях мирового развития. Официальное богословие выдвинуло против секты амальрикан то же обвинение, что и против иоахимитов, а именно что она признает преходящий характер Нового завета и значения Христа и утверждает, что скоро прекратятся все его таинства.[64] Однако Мюнцер, высоко оценив, по его собственному заявлению, учение Иоахима Флорского, не обратил никакого внимания на аналогичное по внешним признакам учение Амальрика де Бена. Рассмотрение некоторых положений амальрикан покажет причины этого. Как указывает Прегер, амальрикане исходили из неоплатонического понимания пантеизма, из полного непризнания за материей какого бы то ни было бытия,[65] но сде-

[62] «Von dem gedichteten Glauben» («Schriften», S. 128):
«...Darum haben unsere grossen tölpelischen Väter alle Welt (ohne sich allein) dem Teufel gegeben und niemand darüber Rechenschaft gestanden, haben damit allen Sekten oder Teilungen Ursach gegeben. Denn zum grösseren Teil sind sie der Zeremonien, Kirchengebärden halber (unangesehen weder gedichteten noch rechten Glauben) uneins worden».

[63] «Protestation oder Entbietung» («Schriften», S. 141).

[64] Ch. Hahn, «Geschichte der Ketzer im Mittelalter», Bd. III, Beil., S. 347:
«In hoc ergo tempore dicebant Testamenti novi sacramenta finem habere...».

[65] W. Preger, «Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter», Leiprig. 1893, t. I, S. 176.

лали из этого иные выводы. Из полного отрицания материи они заключали о невозможности греха для тех, кто достиг сознания своего единства с богом. Все сущее, по учению амальрикан, есть бог,[66] включая и плоть; поэтому в удовлетворении плотских вожделений, утверждали они, нельзя видеть отступления от бога.[67] Из этих же соображений амальрикане отрицали возможность и смысл наказаний для человека, который, «поскольку он есть,—есть бог»; они отрицали также целесообразность внешнего культа и богослужения. Свой пантеизм они доводили до полного субъективизма и отрицали всякое представление об аде, рае и воскресении мертвых. Амальрикане требовали лишь, чтобы человек с о з н а в а л в себе бога как единственное, что в нем существует. Достигшие этого с о з н а н и я достигли вместе с тем непогрешимости и имеют свой рай в самих себе. Без этого сознания человек грешен и носит в себе ад, «как гнилой зуб во рту». Познавание в себе бога амальрикане считали божественным откровением в человеке, которое и есть воскресение мертвых. Иной формы воскресения мертвых, кроме субъективного сознания в себе бога, амальрикане не признавали.[68] Достигнув этого сознания, человек вступает в третье состояние мирового развития, в «стадию святого духа»; ввиду того, что амальрикане уже достигли этого сознания, их секта знаменует собой начало последней стадии мировой истории. Вступление в секту амальрикан вводит человека в «сознание божества в себе самом» и представляет собою акт крещения, так как амальрикане достигли истинного откровения и воскресения, истинного воплощения святого духа.[69]

Мы видим, что доктрина амальрикан чрезвычайно радикальна. С большой последовательностью они проводят идею о вознаграждении, наказании и воскресении людей в земной жизни, которую рассматривают как единственную арену царства святого духа и реализации идеалов Апокалипсиса. Всякая граница между земной и потусторонней жизнью снимается, и само представление о потустороннем мире, таким образом, устраняется.

---

[66] Ch. H a h n, op. cit., Beil., S. 350:
«...omnia unum, quia quicquid est, est Deus».

[67] Ib., p. 347:
«Unde et stupra, et adulteria, et alias corporis voluptates, in charitatis nomine committebant,... impunitem peccati promittentes...».

[68] W. P r e g e r, op. cit., t. I, p. 176, Anm. 7:
«Negabant resurrectionem corporum, dicentes nihil esse paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, haberet in se paradisum, qui vero mortale peccatum, haberet infernum in se, sicut dentem putridum in ore».

[69] Ch. H a h n, op. cit., Beil., S. 351:
«Item spiritus sanctus in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat, et haec revelatio nihil aliud erat quam mortuorum resurrectio».

Наступление царства святого духа рассматривается как определенная стадия в развитии человеческого сознания о своей божественной природе. В учении Мюнцера мы находим многое созвучное этим радикальным идеям; в частности, близкой к амальриканам может показаться его проповедь о постоянном пребывании «Христа в нас»; то же можно сказать об энергичном отстаивании Мюнцером идеи близкого царства божия на земле. И все же учение этой секты не представляло для Мюнцера интереса.

Прежде всего необходимо подчеркнуть этический и социальный индифферентизм амальрикан. Отрицая за материей какое бы то ни было действительное существование, амальрикане сочетают с этим идею свободного пользования благами мира и удовлетворения личных страстей без всяких ограничений. Не подлежит сомнению, что строгая социально-этическая религиозность Мюнцера ничего общего не имеет с таким мировоззрением. Кроме того, само наступление третьей стадии понимается амальриканами в узком, сектантском смысле: это не крупное явление мирового исторического развития, не общий мировой переворот, а процесс индивидуального совершенствования; каждый человек независимо от общего мирового развития достигает для себя высшего состояния индивидуальным актом вступления в секту амальрикан. Это узкое сектантство также не соответствовало духу мюнцеровской программы и не могло вызвать его одобрения, несмотря на наличие у амальрикан внешне близких ему формул и терминов.

То же можно сказать и о «секте свободного духа», к идеям которой Каутский приравнивает мистику Мюнцера. Среди основных положений этой секты также имеются такие, которые при поверхностном сравнении могут показаться источниками учения Мюнцера. Таковы, например, положения, направленные против ученых теологов, опирающихся на книжное знание,[70] и призывающие человека искать божественную истину в себе самом.[71] Однако при более близком рассмотрении мы убеждаемся, что учение «секты свободного духа» чуждо мюнцеровской идеологии. Примыкая, как и амальрикане, к неоплатоническому пантеизму, сторонники этой секты также не признают за материей существования и утверждают, что «все творения суть бог» (quod omnis creatura sit Deus). Мистический пантеизм «сек-

---

[70] См. составленный против этой секты обвинительный акт (прил. к т. I указ. соч. В. Прегера) «Conpilatio de novo spiritu...», § 17:

«...dicere non debere queri consilium a viris litteratis sive de devotione sive de aliis, de eadem praesumptione Pelagii est, qui suum sensum consilio scripture preposuit».

[71] Ib., § 18:

«Dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se...»

ты свободного духа» доводит представление о полном обожествлении природы и человека до того, что для человека, достигшего сознания своей божественности, снимается всякое представление не только о грехах[72] и наказаниях,[73] но и о моральном долге и нормах поведения вообще. Обвинительный акт против этой секты квалифицирует как пелагианство ее тезис о том, что человек, доведенный до сознания своего единства с богом, может делать все, что хочет.[74] Особенно ярким доказательством этического равнодушия «секты свободного духа» является ее доктрина (также осуждаемая обвинительным актом как пелагианство) о том, что кровь человека одинакова с кровью Христа и что этому нельзя ни добродетелью оказать содействие, ни грехами помешать.[75] Наконец, члены этой секты, как и амальрикане, стремились не к преобразованию мира, а к уходу от мира в свою секту.

Таким образом необходимо самым решительным образом отвергнуть тезис Каутского о том, что мюнцеровское учение ничем не отличается от учений более ранних средневековых сект. Не приходится говорить и о более или менее серьезном влиянии на Мюнцера сектантских еретических учений, если не считать отдельных формул и терминов, в которые Мюнцер вкладывал новое содержание. На совершенно иных предпосылках основана была проникнутая социально-этическим содержанием теология Мюнцера. Иным было его представление о характере предстоящего преобразования, которое он рассматривал как полное преобразование всех социальных и политических основ мирового порядка, а следовательно, как крупнейший поворотный пункт во всей истории человечества. Наконец, совершенно иначе формулировал Мюнцер задачи «избранных» в предстоящем мировом перевороте. Теология Мюнцера, представлявшая особое понимание реформации, сложилась в обстановке созревания Великой Крестьянской войны в Германии. В этой теологической оболочке выразилась социально-политическая программа народной реформации.

---

[72] Ib., § 21:
«Dicere quod aliquis pervenit ad hoc quod non possit peccare...»;
§ 94:
«Dicere quod homo in vita sic propicere possit, ut inpeccabilis—fiat..». См. также §§ 24 и 100.

[73] Ib., § 46:
«...quod (autem) dicitur purgatorium et infernum non esse...»

[74] Ib., § 72:
«Dicere quod admittatur (homo) ad amplexum divinitatis et tunc detur potestas faciendi quod vult Pelagianum est».

[75] Ib., § 85:
«Dicere sangvinem hominis equandum est sangvini Christi et virtutibus non provehi nec peccatis impediri Pelagianum est».

ГЛАВА V

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА НАРОДНОЙ РЕФОРМАЦИИ

Анализ теологических взглядов Томаса Мюнцера и его отношения к средневековой мистике вскрывает социально-этические основы его мировоззрения и его революционную трактовку реформации. Для более конкретного выяснения характера социального учения и исторического места Мюнцера необходимо установить его отношение к Великой Крестьянской войне. В событиях 1524—1525 гг., в развернувшихся активных действиях народа Мюнцер, как это следует из его переписки того времени, видел осуществление социального преобразования, которое, по его мнению, составляло сущность реформации. В обращении к альштедтцам (конец апреля 1525 г.) Мюнцер характеризовал развернувшиеся события Крестьянской войны как всеобщее устранение злодеев и нечестивцев, которое бог осуществляет руками народа.[1] В ходе Крестьянской войны, как и в практической революционной и пропагандистской деятельности Мюнцера, проявились в наиболее полной мере сущность и объективное значение его концепции реформации.

Изучение отношения Мюнцера к Крестьянской войне важно также для определения характера и значения Крестьянской войны. Известно, что Энгельс выделял Крестьянскую войну в Германии из других крестьянских восстаний средневековья

---

[1] «Briefwechsel», № 75:

«Das ganze deutsch, franzosisch und welsch land ist wag, der meyster will spiel machen. Die Bösswichter mussen dran. Zu Fulda seynt in der osterwochen vier stieftkirchen verwuestet, die pauern in Klegaw und Hegaw Schwarzwald seint auf, dreimal tausend stark und wirt der hauf, ye lenger ye grosser».

и охарактеризовал ее (а также реформацию, на фоне которой она возникла) как первый акт европейской буржуазной революции. [2]

Во введении к «Диалектике природы» Энгельс указывает, какие мотивы побуждали его выделить Крестьянскую войну 1525 г. из более ранних крестьянских войн Западной Европы. В Крестьянской войне в Германии проявились уже, хотя и в зачаточной форме, черты классовых боев, характерных для будущей буржуазной эпохи. «В то время, — пишет Энгельс, — как буржуазия и дворянство еще ожесточенно боролись между собой, немецкая Крестьянская война пророчески указала на грядущие классовые битвы, ибо в ней на арену выступили не только восставшие крестьяне, — в этом не было ничего нового, — но за ними показались начатки современного пролетариата с красным знаменем в руках и с требованием общности имущества на устах».[3]

Было бы ошибочным мнение, что эти слова Энгельса, имевшего здесь в виду роль «мюнцеровской партии», модернизируют идеологию народных низов и признают их требования «общности имуществ» зачаточным элементом научного социализма. В приведенных словах Энгельса главное то, что народные массы, выступившие в Крестьянской войне, провозгласили уже свое стремление «доводить революцию значительно дальше» целей самой буржуазии.[4]

В условиях Германии XVI в. эта тенденция не могла сделаться решающей силой буржуазной революции, однако она наложила отпечаток на всю Крестьянскую войну и приблизила ее к разряду событий нового времени. Не лютеровская, а мюнцеровская реформация сделалась знаменем народной революции. Сила реформационных идей Мюнцера заключалась в том, что они не остались узкой, сектантской доктриной: они отвечали народному пониманию реформации, проявившемуся во время Великой Крестьянской войны. Необходимо поэтому выяснить, каким образом народная реформация, получившая в учении Мюнцера наиболее законченное выражение, сделалась фактором реальной борьбы и в какой форме проявилось ее влияние на широкое, массовое движение антифеодальной революции. Но выяснение вопроса о роли Мюнцера, а также о значении его деятельности и учения во время Крестьянской войны затрудняется тенденциозным характером почти всех источников. Еще

---

[2] См. Ф. Энгельс, «Развитие социализма от утопии к науке», Госполитиздат, М., 1940, стр. 23.

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 475.

[4] Ф. Энгельс, «Развитие социализма от утопии к науке», стр. 24; См также В. И. Ленин, Соч., т. XII, стр. 210—211.

Циммерман справедливо обратил внимание на то, что католические хронисты Крестьянской войны рассматривают всякое проявление революционности как дело рук Лютера и «лютеровской секты», приписывая, таким образом, лютеровской реформации идеи и действия, с которыми она не имела ничего общего.[5] В то же время католические круги отрицали самостоятельную роль и значение Мюнцера.

Один из наиболее воинственных литературных представителей католической партии — Иоганн Кохлей, автор «Commentaria de actis et scriptis Lutheri» — пишет, что революционная деятельность Мюнцера есть порождение лютеранства и сама по себе никакого значения не имеет. По словам Кохлея, Мюнцер был настолько наивен, а учение его настолько фантастично, что его вообще нельзя принимать всерьез. Версия о революционной опасности Мюнцера, утверждает Кохлей, пущена была в ход Лютером и Меланхтоном, чтобы взвалить на него все свои грехи.[6]

Лютер и Меланхтон действительно считали Мюнцера не просто активным участником Крестьянской войны, а самым опасным ее вождем. Лютер внимательно следил за деятельностью Мюнцера, в которой еще в 1522 г., после своего возвращения из Вартбурга, увидел один из источников «мятежа и возмущения» в Германии.

Мы уже видели, что нападки Лютера в 1522 г. на радикальные религиозные учения имели в виду трактовку реформации Мюнцером; резкие выпады Лютера против цвиккауских «пророков» и их пропагандистской деятельности в Виттенберге были вызваны главным образом влиянием на них мюнцеровского учения.

Особую трактовку вызвала у Лютера деятельность Мюнцера в Альштедте в 1524 г. В специальном обращении к саксонским князьям Лютер требовал репрессий против Мюнцера.[7] Лютер напоминал, что еще в 1522 г. он предупреждал против опасных сторон мюнцеровского учения, трактующего реформацию как задачу применения меча,[8] и указывал, что в 1524 г. речь идет уже не об учении, не о словесной пропаганде, а об организации, которая ставит целью «физическое восстание» против светской власти; именно для этой цели «сатана» и добивается содействия черни.[9] В дальнейшем Лютер называл этот дух стре-

---

[5] В. Циммерман «История Крестьянской войны в Германии», М., 1937, т. I, кн. 2, гл. 21, стр. 214—215.

[6] Взгляды Кохлея изложены в книге Иерга: «Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526». Freiburg, 1851. S. 700 ff.

[7] «Luthers Werke», B. XV, S. 210 ff. («Eyn Brief an die Fürsten zu Sachsen von den Aufrurischen Geyst»).

[8] Ib., S. 212:

«Ich habs zwar vorhin auch von dem selben Geist alhie zu Wittenberg gehort das er meynet man müsse die Sache mit dem Schwerd volfüren».

[9] Ib., S. 210 ff.:

мления к свержению светской власти и к ее захвату (weltliche oberkeyt zu stürmen und selbst herrn ynn der Welt zu seyn) «альштедтским духом» и требовал репрессивных мер против него. Высказывания Лютера в ходе Крестьянской войны показывают, что исключительное значение он придавал инициативной и руководящей роли «альштедтского духа».

В письме к Амсторфу от 11 апреля 1525 г. Лютер указывал, что Мюнцер в Мюльгаузене — не только проповедник и ученый, но «король и властитель».[10] В известном антикрестьянском памфлете «Против грабительских и разбойничьих банд» Лютер подчеркивал общую для всей Крестьянской войны (а не только для Тюрингии) роль Мюнцера — того «архидьявола, правящего в Мюльгаузене», который «ничего, кроме грабежа, убийства и кровопролития, не творит».[11]

В другом памфлете Лютера — по поводу казни Мюнцера — говорится, что «дьявол», погубивший более пяти тысяч крестьян в Тюрингии, хотел уничтожить и всех других восставших крестьян.[12]

Из письма Лютера к его другу, прусскому теологу Брисману мы также видим, что Лютер придавал роли Мюнцера в Крестьянской войне общее, а не только местное — мюльгаузенское или тюрингенское — значение. В июле и августе 1525 г. Лютер указывал Брисману, что необходима особая бдительность по отношению к радикальным реформационным направлениям после того как «Мюнцер и крестьяне так жестоко нарушили авторитет Евангелия».[13]

Не подлежит сомнению, что Лютер был заинтересован в таком освещении роли Мюнцера в Крестьянской войне, и католическим историкам нетрудно это доказать. Бесспорно также, что лютеровские круги сознательно извращали роль Мюнцера. Касаясь изображения революционной деятельности Мюнцера Меланхтоном (о котором мы будем подробнее говорить дальше), Маркс указывает в «Хронологических выписках», что «*выдумки* паршивца *Меланхтона*... перешли во все *книги по немецкой истории*» и представляют собою клевету на Мюнцера.[14] Приме-

---

«Das ich vernomen...als wolt der selb geyst die sache nicht ym wort lassen bleiben sondern gedencke sich mit der faust dreyn zu begeben und wolle sich mit Gewalt setzen wider die oberkeyt und starks daher eine leypliche aufruhr anrichten».

[10] «D-r Martin Luthers Briefwechsel», B. V, S. 156:
«Münzer Mulhusii rex et imperator non solum doctor».

[11] «Luthers Werke», B. XVIII, S. 357.

[12] Ib., S. 373:
«Das wollt der Teufel haben, das sucht er auch nach an allen andern aufrührigen bauern»

[13] «D-r Martin Luthers Briefwechsel», B. V, № 969, S. 226:
«Munzer et rustici sic apud nos evangelium oppresserunt».

[14] «Архив Маркса и Энгельса», т. VII, стр. 184.

чательно, что и Лютер и Меланхтон выражали недовольство характером допроса Мюнцера княжескими главарями. По их мнению, этот допрос мог бы дать значительно больше разоблачающего Мюнцера материала.[15] Однако из тенденциозности Лютера и Меланхтона нельзя сделать вывода, что большое значение революционной деятельности Мюнцера выдумано ими.

Бесспорно доказано, что и другие современники видели в Мюнцере главного вождя Крестьянской войны. Весьма показательна в этом отношении судьба Карлштадта.

22 августа 1524 г. Лютер по предписанию саксонских князей произнес длинную проповедь о борьбе с мятежными сектами, уделив много внимания «альштедтскому духу», который порождает «мятеж и убийства». Он указал как на пример влияния «альштедтского духа возмущения» на разрушение церквей и уничтожение икон, на стремление к отмене таинств крещения и причащения. Присутствовавший при этом Карлштадт принял на свой счет замечания Лютера об отношении к таинствам и вызвал его для объяснений. Встреча и беседа обоих реформаторов, состоявшиеся в Иене, не привели ни к чему. Лютер утверждал, что отрицание указанных таинств в догматической форме есть предпосылка к революционным выступлениям против властей и, следовательно, порождение «альштедтского духа»; Карлштадт отрицал эту связь.

Встреча Лютера и Карлштадта положила начало их длительной и обширной литературной полемике, в ходе которой Лютер в январе и феврале 1525 г. составил известное сочинение в двух частях: «Против небесных пророков об образах и таинствах». На содержании этой книги мы еще остановимся, здесь же отметим, что лейтмотивом ее был тезис о том, что в основе учения Карлштадта о таинствах лежит трактовка священного писания о значении и правах народа, которая исходит от «альштедтского духа»; из этого следовало, что Карлштадт ведет линию Мюнцера и одержим тем же духом.[16]

Этого указания Лютера на близость идей Карлштадта к некоторым принципам Мюнцера было достаточно для того, чтобы позже считали Карлштадта участником Крестьянской войны.

Эразм Альбер в направленном против Карлштадта памфлете утверждал: так как Карлштадт после удаления его из земли

---

[15] См. памфлет Лютера по поводу казни Мюнцера, а также приписываемую Меланхтону «Historia Thomae Münzers», § 67:

«Es ist auch unweislich gehandelt, diweil er sich göttlicher Offenbarung gerühmet hat, dass man nicht hat gefragt, ob er solcher erdichtet habe, oder ob der Teufel ihn mit Gesichten verführt habe; solches wäre nützlich zu wissen».

[16] «Luthers Werke», B. XVIII, S. 92—93 u. a.

курфюрста общался с Мюнцером, его обвиняли в возбуждении крестьян против их господ»;[17] в июне 1525 г. Карлштадт просил снять с него обвинение в участии в Крестьянской войне, утверждая, что он не имел никакого отношения к «альштедтскому духу» и «мюнцеровскому восстанию», а наоборот, всячески помогал бороться с ним.[18] Дальше Карлштадт указывал, что в свое время он советовал орламюндцам отвергнуть предложение Мюнцера о присоединении к нему, и далее — на свою полемическую переписку с Мюнцером, которая, по его мнению, доказывает его полную непричастность к «мюнцеровскому восстанию» (Summa, ich weis mich des Muntzerischen Aufruhrs unschuldig und untheilhaftig»).

В предисловии к опубликованному «Извинению» Карлштадта Лютер предлагал принять его и простить. Пример с Карлштадтом не единственный. Варнродский радикальный проповедник Георг Витцель, обвиненный в соучастии в крестьянском восстании, был приговорен к смертной казни; он спасся только тем, что опубликовал текст своего письма к Мюнцеру от 11 марта 1525 г., где содержался резкий протест против революционного учения и революционной деятельности Мюнцера, против его организации крестьянского «христианского объединения», действовавшего насилием.[19]

Мы видим, таким образом, что самый факт расхождения с Мюнцером считался достаточным доказательством непричастности Карлштадта и Витцеля к Крестьянской войне, которая в «Извинении» Карлштадта квалифицируется, как «мюнцеровский мятеж».

О роли Мюнцера в Крестьянской войне весьма определенно высказывались политики католического лагеря, а также некоторые католические хронисты. Секретарь пфальцграфа Людвига Петер Гарер в сочинении «Крестьянские волнения в разных частях Германии в 1525 г.» утверждает, что широкое распространение крестьянских волнений по всей стране исходило «от испорченного Томаса Мюнцера из Тюрингии».[20]

Петер Гарер — не единственный католик-хронист, который видел все зло в мюнцеровской пропаганде. Таким же образом объяснял причины Крестьянской войны хронист города Бибе-

---

[17] См. «D-r Martin Luthers Briefwechsel», B. V, S. 194, Anm. I.

[18] Ib., № 946, S. 193—194. Письмо Карлштадта от 12 июня 1525 г. (с предисловием Лютера) см. «Luthers Werke, Bd. XVIII—«Entschuldigung D. Andres Karlstads».

[19] «Briefwechsel», № 73; см. G.-Th. S t r o b e l, «Leben...», S. 83—85.

[20] «Germanicarum Rerum Scriptores varii», t. III, Hannovial, 1611; P. H a a r e r, «Rusticorum Tumultuum in Germaniae diversis Partibus. Anno MDXXV», p. 198—199:

«Per universam Germaniam disseminarentur quae meo indicio ex peruerso Thoma Muntzer in Thuringia primum pullulauere».

раха, автор «Annales Biberacenses», воинствующий католик Иоганн Эрнст Пфлуммерн.[21] Нельзя, наконец, игнорировать тот факт, что активные деятели господской партии; ландграф Филипп Гессенский и агрессивный католик саксонский герцог Георг признавали в своей интимной переписке, что после казни Мюнцера и разгрома его военного лагеря у Франкенгаузена следует считать Крестьянскую войну законченной и главную опасность — делом прошлого.[22]

Характерно изложение этого вопроса у Себастьяна Франка в его «Хронике еретиков». Весьма сочувственно комментируя религиозно-философские взгляды Мюнцера, Франк считал необходимым резко отмежеваться от его революционной деятельности в Крестьянской войне.[23] Здесь не место останавливаться на мотивах такого отношения Франка к Крестьянской войне и выяснять, прав ли Хеглер, считавший его противником насильственных, революционных действий.[24] Важно то, что добросовестный историк и современник событий Себастьян Франк выражал общее мнение: Крестьянская война была мюнцеровским восстанием.[25]

Таким образом, несмотря на явно тенденциозный характер изображения Лютером роли Мюнцера, необходимо признать, что в основном его тезис о виновности Мюнцера в Крестьянской войне разделяло большинство современников, которые говорили об этом, как о чем-то общеизвестном. Так объясняется тот факт, что подъем массового демократического движения в новое время вызвал вновь интерес к Мюнцеру. Уже в 1793 г. Карл Хаммердерфер в первом томе своей «Истории лютеровской реформации» указал на большое историческое значение революционной деятельности Мюнцера. По мнению Хаммердерфера, Мюнцер достоин большей исторической славы, чем Лютер, дело лишь в том, что последнему посчастливилось в историографии, а Мюнцеру — нет. «Если бы, — писал Хаммердерфер, — Мюнцер имел счастье, его имя стояло бы рядом со Штауфахером и Тел-

---

[21] F. Baumann, «Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs in Oberschwaben» (из «Annales Biberacenses» Пфлуммерна), Tübingen, 1876, S. 350 (далее — «Quellen...»).

[22] W. Falckenheiner, «Philipp der Grossmütige im Bauernkriege», Marburg, 1887, Beil. XXI. XXX (далее — «Philipp...»). Особенно лаконично и четко высказывается герцог Георг; рассказывая в письме от 16 мая о захвате в плен Мюнцера, он заключает: «Die auffrur solle nue zur zeit durch diese that fast gestilt.

[23] S. Franck, «Chronik, Zeitbuch und Geschichtsbibel», Theil III («Chronik der Ketzer»). 1555, Bl. 173b.

[24] A. Hegler, «Geist und Schrift bei Sebastian Franck», Freiburg, 1892, S. 181—184.

[25] S. Franck, op. cit., Bl. 173b:
«...deren er nach viler sag ein gross ursach soll gewesen sein».

лем».[26] Сравнение Мюнцера с героями освободительной борьбы швейцарцев означает, что автор считал его не сектантом-евангелистом, а вождем большого народного восстания.

Но особенный интерес к личности Мюнцера и его роли в Крестьянской войне был проявлен в XIX в. В разногласиях по этому вопросу в немецкой историографии, связанных в основном с борьбой революции и контрреволюции в Германии, отражались также различия путей и программ воссоединения Германии — различие во взглядах на демократию и на роль Пруссии и Австрии в германской политической истории. Активный деятель демократической партии 1848—1849 гг. Вильгельм Циммерман и вождь революционной демократии того времени Фридрих Энгельс каждый по-своему подчеркивали, что Мюнцер руководил широким демократическим движением в Крестьянской войне и, предвосхищая передовые идеи будущего,[27] указал наиболее правильный путь к политическому единству Германии.

Большое значение деятельности Мюнцера в ходе Крестьянской войны Энгельс видел в том, что революционная программа Мюнцера стала руководящей не только для его собственной сравнительно немногочисленной «партии», но и для широких масс крестьянства и городского плебса.

Циммерман, исходя из той же оценки, считал Мюнцера автором самой популярной программы движения — знаменитых 12 статей. Несколько позже Альфред Штерн, автор интересного исследования о 12 статьях, справедливо указал на их несоответствие стилю Мюнцера. Но он также утверждал, что Мюнцер был вдохновителем этой крестьянской программы и влиятельнейшим учителем ее автора.[28]

Трактовка Крестьянской войны в духе революционно-демократической традиции вызвала ряд ответов со стороны немецкой реакционной историографии всех оттенков. Читателю уже известны католические концепции Иерга и Янсена,[29] так же как и концепции протестантов—Ранке,[30] Эльбена[31] и Штоль-

---

[26] K. Hammerdörfer, «Geschichte der lutherischen Reformation», Bd. I, Leipzig, 1793. Цит. по книге Штробеля. О Лютере он писал, что тот вовсе не заслужил славы, которою пользуется у историков половины Европы. «Часто стыдно бывает быть историком», — заключает он.

[27] Энгельс констатирует у Мюнцера «предвосхищение фантазией» будущих социалистических учений. Циммерман видел в учении Мюнцера пре восхищение демократических теорий второй половины XVIII в., в частности политического учения Руссо.

[28] A. Stern, «Ueber die zwölf Artikel der Bauern», Leipzig, 1868, S. 30—46, 139—148 (далее — «Ueber die zwölf Artikeln...»).

[29] См. выше, стр. 10—13.

[30] См. выше, стр. 5—6.

[31] См. выше, стр. 20.

це.[32] Отношение этих и других протестантских историков к Мюнцеру связано с их общим пониманием Крестьянской войны. Эбергардт Готэйн, признающий известное влияние реформации на формирование крестьянского недовольства, считает вместе с тем, что реформация направляла крестьянское движение по мирному пути.[33] Наиболее отчетливо и аргументированно пытался представить эту точку зрения Франц Людвиг Бауман в диссертации «Верхнешвабские крестьяне в марте 1525 г. и 12 статей», характеризуя крестьянский лозунг (1525 г.) божественного права как новый принцип крестьянского движения, отличающийся от средневековых движений мирными тенденциями.[34] Согласно этой концепции, переход к насильственным действиям был результатом вероломной политики Швабского союза, лишенной государственной точки зрения.

Для большинства протестантских историков характерно непризнание за Мюнцером и его партией роли важного фактора в массовом народном движении; учение Мюнцера они сводят к уровню обычной средневековой радикальной секты, влияние которой ограничено узким кругом фанатичных последователей.

Отто Меркс в диссертации «Томас Мюнцер и Генрих Пфейфер в 1523—1525 гг.» пытался обосновать тезис, что влияние Мюнцера в Мюльгаузене было весьма ограниченным и что все его попытки выйти на политическую арену успеха не имели, так как он оставался только проповедником, не больше.[35] Работа Меркса положила начало ряду исследований, проводивших ту же линию в конце XIX и в XX в. Под известным влиянием Меркса написаны главы о Мюнцере и Крестьянской войне в работе Каутского «Предшественники новейшего социализма», где автор разошелся с Энгельсом в оценке личности и значения Мюнцера. Из работ XX в., посвященных дальнейшей разработке концепции Меркса, следует указать прежде всего исследование Рихарда Иордана о Франкенгаузенском сражении. Автор поставил себе целью «рассеять легенду» о Мюнцере как военном руководителе восставших крестьян Тюрингии. По его мнению, роль Мюнцера и здесь ограничилась фанатичной проповедью.[36]

---

[32] См. выше, стр. 21—26.

[33] См. выше, стр. 13—15.

[34] F. Baumann, «Die oberschwäbische Bauern im 1525 und die 12 Artikel», Kempten, 1871, S. 8, 29 (далее: «Die oberschw. Bauern...»).

[35] O. Merx. «Thomas Müntzer und Heinrich Pfeiffer (1523—1525)», Göttingen, 1889, S. 107—108, 110.

[36] R. Jordan, «Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen», H. 4, 1904 («Zur Schlacht bei Franckenhausen»), S. 31—32.

Отрицая роль Мюнцера как реального фактора революционного массового движения, новейшие протестантские историки восприняли старую точку зрения католиков, что только Лютер и Меланхтон создали «легенду о роли Мюнцера в тюрингском движении» и в Крестьянской войне вообще (Р. Бемман).

Однако, как мы уже видели, мнение об исключительной роли Мюнцера в Крестьянской войне было общим для ее современников. Нельзя себе представить, чтобы такие политические деятели, как саксонский герцог Георг и ландграф Филипп Гессенский, не говоря уже о других, в своей деятельности руководствовались легендой, созданной в пропагандистских целях. Кроме того характер и размах, которые приняла Крестьянская война 1525 г. в отличие от более ранних движений, а также особая тревога и новые политические маневры господской партии указывают на выступление новых народных сил и факторов движения, не выясненных католическими и протестантскими историками. Указания на «свет реформационной идеи» или на идею «божественного права» в цвинглианском понимании явно недостаточны: они не объясняют, почему господская партия увидела здесь угрозу основным элементам существующего порядка и боялась объединения всех антифеодальных слоев народа на основе их реальных интересов. Очевидно, внимание здесь было обращено на то, что в народе реформационные идеи сделались формой выражения программы революционного социально-политического преобразования общества.

Для немецких историков характерна не только тенденциозность в рассмотрении поставленного вопроса, но и неправильность метода его решения. У них дело идет лишь о наличии или отсутствии доказательств непосредственного руководства Мюнцера восставшими крестьянами или прямого принятия ими его программных указаний. В действительности же речь может быть не о прямой организующей роли Мюнцера, а о том, что пропаганда его учения приобретала особое значение на почве возникшего и широко распространившегося движения.

Приведенное письмо Мюнцера к альштедтцам от конца апреля 1525 г. показывает характер и направление его пропаганды. Прежде всего он констатировал, что начавшееся восстание имеет всеобщий характер, охватывает все слои народа и является повсеместным: «Das ganze deutsche, franzosich und welsch land ist wag». Затем он старался разъяснить смысл событий как начало совершаемого богом общего социального переворота: «Der meyster will spiel machen, die bösswichter mussen dran». Дальше он сообщал о конкретных успехах движения в тех районах, с которыми лично был связан (в Фульде, Клеттгау, Гегау и Шварцвальде), и наконец, давал советы о тактике. Таким об-

разом главное в мюнцеровской пропаганде заключалось в том, что практические советы он связывал с разъяснением характера и смысла происходящего движения, непосредственные местные цели — с общим далеко идущим идеалом общественного переворота. В этом современники видели предпосылки объединения разрозненных сил движения независимо от проповедывавшегося им далекого фантастического идеала. Крестьянам внушалась идея о глубоком смысле того, что они предприняли, о возвышенном характере их борьбы и требований. Большое значение такой пропаганды было и в том, что, разъясняя общий смысл крестьянских конкретных требований и их текущей борьбы, она подчеркивала общность борьбы крестьян и других угнетенных.

Меланхтон, как и Лютер, объявлял Мюнцера ответственным за Крестьянскую войну. Однако относящиеся к Мюнцеру места в произведениях и письмах Меланхтона показывают, что главную опасность он видел не в том, что Мюнцер организовал крестьянское восстание, а в значении мюнцеровской трактовки реформации в обстановке повсеместно распространявшегося движения крестьян и наличия недовольных элементов в городе.

В письме к Иоахиму Камерарию Меланхтон с большой радостью сообщал о разгроме крестьян и казни Мюнцера: «Я рад, что пойман вождь восстания. Не столько потому, что я надеюсь, что впредь уже будет спокойно, сколько потому, что стало очевидным, что не может быть подтвержден дух, о котором они хвастливо заявляли. Боже милостивый, о каком же царстве они так сладко мечтали? Какими выдуманными пророчествами он довел глупую массу до вооруженного выступления! Сколько обещаний о ближайшем будущем якобы по повелению небесного оракула для изменения общественно-государственного порядка!»[37]

Самый факт возникновения Крестьянской войны не представлялся Меланхтону, как мы видим, чем-то новым и исключительным. Меланхтон знал, что крестьянские войны, которые бывали раньше, могут быть и впредь. Он выражал свою радость лишь по поводу того, что не будет больше учения, которое придавало движению новый характер и стимулировало его особый размах. Эти взгляды на деятельность Мюнцера в Крестьянской войне еще точнее выражены в приписываемой Меланхтону «Исто-

---

[37] «Corpus Reformatorum», t. I, p. 744:
«Gaudeo captum esse ducem seditionis. Non tam quod spes est fore res tranquiliores quam quod extat non leve documentum spiritus quem iactabant. Bone Deus, quale regnum quam suaviter sibi somniarunt? Quibus vaticiniis ementitis pertulit ad induenda arma stultam multitudinem? Quoties pollicitus se in prima acie futurum, coelestibus oraculis iussum, ut publicum civitatum statum mutaret».

рии Томаса Мюнцера». Прежде всего здесь определяются отличия учения Мюнцера от папской догматики и лютеровской реформации. Фантастическое учение Мюнцера о царстве божием скоро, по мнению автора, определилось, как учение об отказе от покорности светской власти;[38] оно нравилось толпе, жаждущей всяких изменений в мире.[39] Учение Мюнцера об общности имуществ тоже нравилось черни: оно внушало, что не нужно работать, что потребности в хлебе и сукне каждый может удовлетворить, беря у богатых на основании христианского права.[40] Доказав таким образом, что учение Мюнцера революционизировало народную массу, автор пишет, что начавшаяся тем временем Крестьянская война в Швабии и Франконии побудила Мюнцера перейти к активным действиям, поскольку он получил возможность в случае необходимости бежать во Франконию, где расположившаяся в трех лагерях более чем сорокатысячная масса вооруженных людей изгнала всю знать и уничтожила почти все замки. При этом подчеркивается, что до крестьянского восстания в соседних с Тюрингией районах Мюнцер не решался на активные действия: он не был так смел, чтобы начать мятеж до того, как он мог рассчитывать на возможность бежать к зарубежному крестьянству.[41]

Как видим, памфлет, приписываемый Меланхтону, не обвиняет Мюнцера в организации Крестьянской войны, он лишь подчеркивает, что Крестьянская война открыла Мюнцеру возможность дать практический ход своему опасному учению.

Из этого ясно, в чем видели противники Мюнцера главную опасность его учения и деятельности. Поскольку он давал евангелическую трактовку борьбе крестьян и ставил ее в связь с осуществлением божественного плана, его пропаганду считали предпосылкой централизации и далеко идущей радикализации революционного движения. При всей фантастичности далекого и отвлеченного мюнцеровского идеала «царства божия на земле» его учение близко подходило к развернувшейся борьбе народа.

Мюнцеровская трактовка реформации была весьма популярна среди восставших, близка народному сознанию. Это учение обобщало все разнообразные варианты народной реформации как ее самое мощное и последовательное выражение. Поэтому революционная активность крестьянско-плебейского лагеря и деятельность мюнцеровской партии воспринимались современ-

---

[38] «Historie Thomae Münzers», § 18, 19, 21, 22.
[39] Ib., § 8, 17.
[40] Ib., § 28.
[41] Ib., § 29:
«...denn Thomas so kühn nicht war, dass er einen Lärm angefangen... bis dass er verhofft, er würde einen Rücken haben, an der ausländischen Bauerschaft. Denn in Franken mehr denn 40000 Mann zu Felde lagen...»

никами как явления одного порядка, отражающие консолидацию разрозненных элементов революционного народного движения. Поэтому вопрос о роли Мюнцера предполагает не непосредственную руководящую его деятельность, а то революционное народное понимание реформации, которое получило наиболее законченное выражение у Мюнцера.

Для понимания сущности народной реформации, значение которой проявилось во время Крестьянской войны и определило отношение борющихся лагерей к личности и деятельности Мюнцера, необходимо остановиться на его социально-политических и революционных взглядах и выяснить, какое место в его учении занимали конкретные интересы восставших крестьян и недовольных городских низов. Был ли последовательный в теории строго этический идеал Мюнцера, связанный с полным отказом от всего личного и частного и не допускавший компромиссов, вообще совместим с интересами какой-либо общественной группы его времени? Надо выяснить отношение Мюнцера к интересам народа, в котором лишь ничтожное меньшинство, по выражению Энгельса, могло тогда стоять на высоте его идей и разделять его веру.

Сам Мюнцер высказал с полной определенностью, что свое религиозное учение, носившее действенный, а не только созерцательный характер,[42] он понимал как учение о социально-политическом преобразовании земного мира. В письме к эйзенахцам от 9 мая 1525 г. Мюнцер заключает из «Откровения Иоанна» (II, 15), что «царство этого мира перейдет навсегда к Христу»,[43] поэтому толкование, которое дают священному писанию тираны, должно быть отвергнуто не словами, а делом. В том же письме Мюнцер показывает, что положение об исключительной власти Христа в этом мире он понимает в том смысле, что вся власть должна быть передана простому народу. При этом он ссылается на гл. VII Даниила.

В другом письме, к эрфуртцам (от 13 мая 1525 г.),[44] Мюнцер ставит основные моменты своего учения в связь с тем же его политическим тезисом: «власть должна быть дана простому народу» (Dye gewalt sol gegeben werden dem gemeinem volck). И здесь дается весьма характерная ссылка на гл. VII Даниила. 27-й стих этой главы гласит: «Царство же и власть, и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых всевышнего». Выражение книги Даниила (L'am Kadische El'jonin) Мюнцер перевел, точнее — заменил выражением «dem gemeinem

[42] См. гл. II.

[43] «Briefwechsel», № 84:
«Auch istangezeygt Apoca am XI ca. dass das reych dieser welt soll Christo zustendigk sein».

[44] Ib., № 91.

Volck», т. е. простому народу. Это явно свидетельствует, что Мюнцер имел в виду не абстрактный народ, не мистическую идею фантастического святого народа, а конкретную народную массу своего времени.

В памфлетах Мюнцер также говорит о «простом человеке», «простом народе» (aufs gemeine Volck, der gemeine Mann) как о единственном носителе божьей справедливости в мире.[45] В проповеди перед князьями он указывает, что «камень, оторвавшийся от горы», виденный во сне Навуходоносором и означающий грядущее царство божие на земле, лучше всех видят «бедные светские люди и крестьяне» (die arme Laien und Bauern).[46] Тезис о лучшем понимании царства божия на земле крестьянами и простыми людьми и об их превосходстве над учеными книжниками Мюнцер в другом месте подтверждает ссылкой на гл. V Иеремии и с присущей ему манерой вносит в цитируемые тексты собственную социальную трактовку.

Выступая в «Разоблачении ложной веры» против книжников, Мюнцер говорит: «Вот пророк Иеремия обошел все улицы и искал хотя бы одного человека, который добивается истинной веры. Он обратился с вопросом о вере к бедным крестьянам, но те указали пророку на священников и книжников. Значит, эти бедные крестьяне (die armen elenden Bauern) не имели понятия о вере, поскольку надеялись на ядовитейших людей (nachdem sie sich auf die vergiftesten Leut verlassen haben). Тогда пророк подумал: «О боже, крестьяне — люди трудящиеся, они всю жизнь обходятся жалкой и горькой пищей для того, чтобы наполнять глотки тиранов. Что же может этот бедный, неотесанный народ знать?» ((Was sollte denn der arme grobe Volck wissen?) Подумав так, излагает дальше Мюнцер, Иеремия решил обратиться к крупным магнатам (zu den grossen Hansen gehn). Они смогут обеспечить бедный народ и научить его вере и суждению словами и делами как истинные пастыри. Об этом-то пророк с ними и хотел говорить, но оказалось, что они знают меньше самого незначительного человека (weniger denn der allergeringste).[47]

Сравнив это изложение первых стихов гл. V Иеремии с подлинным текстом, не трудно убедиться, что вся изложенная социальная концепция привнесена Мюнцером; у Иеремии ничего подобного нет.

Гл. V Иеремии начинается жалобой пророка: «Походите по улицам Иерусалима, и посмотрите, и разведайте, и поищите

---

[45] См., напр., предисловие Мюнцера к «Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens».

[46] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 158).

[47] «Ausgedrückte Entblössung...» (Schriften», S. 176).

на площадях его, не найдете ли человека, нет ли соблюдающего правду, ищущего истины? Нигде не найти такого, никто не понимает и не хочет нравоучений: ни бедные, которые не знают божьего пути, ни великие, которым этот путь известен». Как видим, здесь нет ни слова о крестьянах, нет жалобы на плохую жизнь народных масс, мешающую их духовному прозрению, и нет намека на призыв к материальному обеспечению народа. Весь контекст этой главы Иеремии свидетельствует о том, что термин «бедные» (Dalim) понимается в смысле духовной бедности, т. е. невежества, и означает «жалкие», а под «великими» (Hagdolim) следует понимать ученых-книжников, которых пророк упрекает в отсутствии религиозности на деле. Мюнцер выводит здесь социальные категории крестьян, томящихся в постоянной материальной нужде, и «крупных Гансов», под которыми он всюду понимает социальную верхушку, державшую в руках основные богатства и обладавшую поэтому исключительной политической силой.

Уже само социальное положение этого слоя достаточно для того, чтобы считать его воплощением зла. «Как могут судить о вере, — говорится дальше в том же памфлете, — те, которые всю жизнь проводят в скотской ненасытности, жрут и пьянствуют, с юных лет не переживали ни одного горестного дня, не желали отказаться ни от одного геллера из своих процентов и поборов? Они неспособны принять ничего ради истины и не могут поэтому ни судить о вере, ни быть ее защитниками». Крестьяне же и бедный, трудящийся, «простой народ» вообще могут, по мнению Мюнцера, по своему социальному положению познавать истину. Излагая тут же основные моменты истинной веры, он восклицает: «О, если бы это знали бедные, забитые крестьяне, как бы оно им пригодилось!»[48]

Мюнцера очень смущает низкий уровень интеллектуального развития народа. В отсталости и внешней грубости народа он видит препятствие к выполнению им его миссии. 7 мая 1525 г. он пишет своим организованным сторонникам в Шмалькальден, что не может притти им на помощь сейчас же; необходимо еще немного потерпеть, так как трудно себе представить, с каким грубым народом приходится иметь дело и как велика необходимость его обучать.[49] Мюнцер пишет дальше, что предпочел бы

---

[48] Ib.:
«Acn wüssten das die armen verworfenen Bauern, es wäre ihnen ganz nütze».

[49] «Briefwechsel», № 81:
«mit unsern bruedern, dye zu musstern wir uber die massen zu schaffen haben, dann es viel ein grober volk ist, wann eyn yeder ausstrachten kann». Из текста видно что «mustern» означает здесь не только военную подготовку в узком смысле слова, как это толкует Рихард Иордан в своей работе о битве при Франкенгаузене.

иметь дело со строптивым народом, а не с невежественным (und desselbigen mit beswerung viel lieber pflegen dann mit unwitzigen zu volziehen vornemen). Но он считает, что решающим является социальное положение бедного народа. «Все же, — — прибавляет он тут же, — бог предпочитает избирать глупых и отвергнуть ученых» (jedoch will Gott die nerrischen dinge erwehlen und dye clugen vorwerfen).

Бедный народ, каков он есть, со всеми недостатками, Мюнцер признает наиболее достойным и единственным избранным классом. Этот класс один только способен познать «истинную веру» и проводить ее на деле, так как «божья справедливость» в том смысле, в каком Мюнцер ее понимает, объективно составляет интерес этого класса, за который он и ведет повседневную борьбу. Таким образом Мюнцер приходит к убеждению о необходимости сочетания борьбы за его конечный идеал с борьбой за повседневные интересы трудящегося народа. В этом свете следует рассмотреть его отношение к частной собственности и к идее общности имуществ.

Если говорить абстрактно, Мюнцер был решительным противником частной собственности и частных интересов и решительным сторонником общности имуществ. Современники утверждали, что основным отправным моментом его пропаганды было положение о том, что «согласно требованиям христианской любви никто не должен возвышаться над другим, каждый человек должен быть свободным, и должна быть общность всех имуществ».[50] Основанием для этого утверждения служит известное место из показаний самого Мюнцера на допросе: тезис «Omnia sunt communia» был основным у его сторонников и тезис этот хотели проводить так, чтобы «каждому выделялось по его нужде».[51] Можно указать и на тезисы 1521 г., составленные Мюнцером по дороге в Прагу; один из них гласит: «Precepta sunt diligere inimicum, non vindicare non jurare, communio rerum».[52]

Известно, что и Энгельс говорил о коммунистических взглядах Мюнцера, однако очень осторожно: «Политическая программа» Мюнцера «очень близка к коммунизму», содержащиеся в его учении «коммунистические намеки» впервые «формулируются с известной определенностью», впервые «становятся выражением потребностей реальной общественной группы» и по своему теоретическому уровню стоят не ниже многих коммунистических сект XIX в.[53] Говоря, что Мюнцер гениально предвосхитил далекое будущее, Энгельс подчеркивал, что эти намеки при

[50] «Historie Thomae Münzers», § 3.
[51] «Briefwechsel», Anh. 8 [16 мая 1525 г., раздел II — «Peynlich bekant», § 58].
[52] «Ib., Anh 5, S. 139.
[53] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 131, 138.

всей фантастичности идеи в условиях того времени были свободны от сектантской доктринерской схематичности и вытекали из потребностей определенной социальной среды,—народных низов.

В теории «царства божия на земле» Мюнцер сформулировал абстрактную и фантастическую для того времени идею коммунизма; но, говоря о народе, он имел в виду не фантастический народ, не абстрактную святую общину, члены которой полностью отказались от своих стремлений, чтобы раствориться в божестве, воплощенном в идее общего, а тот конкретный народ, который заполнял во время Крестьянской войны ряды крестьянско-плебейского лагеря. Борьба этого народа за свои конкретные требования рассматривалась Мюнцером как начало грядущего переворота. Поэтому под собственностью и частными интересами он понимал ту собственность, которая была исходным пунктом угнетения и «шкуродерства», т. е. собственность крупных землевладельцев и крупных богачей вообще. Нет никаких оснований видеть в ней то, что мы теперь называем мелкой трудовой собственностью, и есть все основания утверждать, что мелкую трудовую собственность Мюнцер включал в понятие «общности имуществ», но не только не видел в ней проявления частных интересов, а наоборот, считал ее на первом этапе необходимым условием освобождения «бедного человека» от частных забот и возвышения его к истинной вере.

Как бы это ни показалось парадоксальным на первый взгляд нельзя не видеть, что Мюнцер, религиозное учение которого требует полного поглощения индивидуальных интересов общими, считал вместе с тем, что без удовлетворения хотя бы элементарных материальных нужд крестьян и бедноты невозможно поднять последних до уровня интеллектуального развития, необходимого для достижения высшего идеала.

В приведенном обращении к эйзенахцам от 9 мая 1525 г. Мюнцер указывает, что с тиранами надо бороться не проповедями, а делом: «Ясно, как день, что бог поручает избранным совершать насилие над его противниками в отношении их владений, которыми они с самого начала чинили препятствия царству божию и его справедливости, как это показал сам Христос... Как же это возможно, чтобы простой человек смог при таких заботах о своих временных благах воспринимать чистое слово божие с добрым сердцем?»[54]

---

[54] «Briefwechsel», № 84:

«Ists doch am hellen tag, das gott die seinen also freuntlich lest dye widersacher peynigen allein am guthe, durch welchs sie das reich und gerechtigkeit gottes haben vom anfang vorhindert...Wie ist es umer mehr muglich, das der gemeine mann sollte bey solchen sorgen der zeitlichen guther halben das reine wort gottes mit guthem herzen mugen empfangen?»

Мюнцер строит, таким образом, высший идеал не на аскетизме, а на удовлетворении материальных «временных» нужд «простого человека»: только в этом случае простой люд может подняться до идеи вечного. Мюнцер и здесь верен своей манере «переводить» и комментировать священное писание, разъясняя притчу о сеятеле, который посеял зерно при дороге, на каменистой почве, в тернии и наконец на доброй земле, причем только в последнем случае получил плоды. Христос в трех указанных Мюнцером евангелиях говорит, что «посеянное в тернии означает того, кто слышит слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушают слово, и оно бывает бесплодно».[55] Как видим, три евангелиста, на которых ссылается Мюнцер, имеют в виду аскетическую идею о том, что мирские дела заглушают слово божие; Мюнцер же, ссылаясь на эту притчу, формулирует свою социальную концепцию так: препятствуют истинному слову божию богачи и тираны, узурпировавшие общие богатства мира и тем самым обрекшие «простой народ», единственного истинного носителя идеи высшей справедливости, на постоянные заботы о мирских временных благах и на пребывание в невежестве. Вывод Мюнцера отнюдь не аскетический: необходимо изгнать тиранов, передать власть «простому народу» (dem gemeinen Volck) и избавить его от тяжелых забот о повседневных нуждах, удовлетворяя нужды и освобождая его от феодального гнета. Именно в этой конкретной форме Мюнцер практически ставил вопрос о насильственном уничтожении частной собственности. К тому же выводу мы придем при внимательном рассмотрении соответствующего пункта его показаний: 1st ir artigkel gewest und habens uff dye wege richten wollen: omnia sunt communia, und sollten eynem idern nach seyner notdorft ausgetheylt werden nach gelenheyt. Welcher fürst, graff oder herre das nit hette thun wollen und des erstlich erinnert den solt man koppe abschlagen oder hengen».

Смысл тезиса «Omnia sunt communia» объясняется здесь тем положением, что каждому должно быть выделено по его нужде, и вместе с тем подчеркивается, что сопротивляться этому могут только князья, графы и господа, причем их сопротивление должно пресекаться силой. То же следует из § 3 «Истории», приписываемой Меланхтону, в которой говорится, что Мюнцер всячески возбуждал чернь против князей и указывал, как они угнетают и отягощают народ, обдирают с него кожу и мясо, чтобы самим предаваться бесполезной роскоши и расточительству (dass sie möchten ihre unnütze Pracht und Kosten erhalten); они угнетают бедного человека, причиняя ему вред, в то время,

[55] Матф., XIII, 22. Почти в тех же выражениях Марк., IV, 18—19 и Лук., VIII, 14.

как, согласно требованиям христианской любви, никто не должен возвышаться над другим, «каждый должен быть свободен и должна быть общность всех имуществ».[56]

Идея общности имуществ приписывается, таким образом, Мюнцеру на основании его призыва к народу освободиться от гнета господ и положить конец их излишествам. Он же имел тогда в виду только устранение господ и передачу всех богатств в общее пользование в практически мыслимой в то время форме индивидуальной трудовой или общинной собственности.

Для следующего этапа общественного строя — для стадии полного торжества «царства божия»—Мюнцер считал необходимым, как мы увидим, изменение природы самих людей, значительный подъем духовного уровня масс, который станет возможным после устранения материального гнета. Мы не встречаем у Мюнцера прямых определений характера этой высшей стадии. Делать заключение можно только на основании общей религиозно-философской концепции Мюнцера. Энгельс утверждает, что «под царством божиим Мюнцер понимал такой общественный строй, в котором уже нет ни классовых различий, ни частной собственности, ни независимой от членов общества и чуждой им государственной власти... все работы и имущества должны стать общими, должно быть проведено самое полное равенство». Но Энгельс в то же время отмечает фантастический, лишенный каких-либо конкретных очертаний характер этой программы будущего общества.

В беседе с немецким писателем Эмилем Людвигом И. В. Сталин дал четкое определение марксистско-ленинского понимания социализма и указал, что Маркс, Энгельс и Ленин во всех своих трудах резко выступали против понимания социализма в духе уравнительных учений. Отметив, что «уравниловка имеет своим источником крестьянский образ мышления, психологию дележки всех благ поровну», И. В. Сталин прибавил: «Так представляли себе коммунизм люди вроде примитивных «коммунистов» времен Кромвеля и французской революции».[57]

Совершенно очевидно, что живший в XVI в. Мюнцер не мог иметь правильного, научного представления о будущем обществе. Чуждый сектантству, он не проявлял никакого интереса к примитивным, ходячим в то время «коммунистическим» представлениям различных сект; но и его собственные представ-

---

[56] «Historie Thomae Münzers», § 3:
«Dies trieb er in den thörichten Pöbel sehr heftig, schmähete und schalt die Fürsten übel, wie sie den armen Mann unterdrückten...so doch christliche Liebe fordere, dass sich keiner über den andern setze, dass Jedermann frei sei und sei Gemeinschaft aller Güter».

[57] И. Сталин, «Беседа с немецким писателем Эмилем Людвигом», Партиздат, М., 1933, стр. 13.

ления о будущем обществе могли быть только фантастичными, весьма неопределенными. Однако главное значение Мюнцера — не в самом идеале будущего, а в том, что идеал рассматривался им, по выражению Энгельса, как «потребность реальной общественной группы» и ставился как цель повседневной борьбы этой группы. Таким образом далекий идеал Мюнцера не оставался в его системе пустой абстракцией. Обладая им, Мюнцер старался придать борьбе масс высокую целеустремленность, централизовать движение и тем самым сообщить его социальному содержанию политическую окраску.

Конечно, Мюнцер верил в реальную возможность осуществления своего высшего идеала в ближайшее же время. Фантастика его учения заключалась не только в мистической оболочке коммунистического идеала, но и в том, что он не видел для этого объективных препятствий; он считал, что устранение гнета и удовлетворение ближайших нужд народа достаточны для подготовки к новому строю. Фантастический элемент учения Мюнцера проявился бы только в случае победы народа, как это можно видеть из энгельсовой характеристики положения в Мюльгаузене; в период же развертывания борьбы деятельность Мюнцера среди крестьян имела для него весьма реальное значение и была направлена на организацию народных масс для решительной борьбы с феодальным гнетом, за удовлетворение их нужд. Поэтому в своей руководящей деятельности Мюнцер редко высказывал абстрактные коммунистические взгляды; зато он весьма энергично поддерживал актуальные и популярные лозунги антифеодальной борьбы.

В письме к альштедтцам из Мюльгаузена от 15 августа 1525 г. Мюнцер, формулируя практический смысл пропаганды, писал: «Я мог в действительности делать только то, что подобает настоящему рабу божьему, т. е. лаять на хищных волков.[58] В общем я проповедывал только, чтобы христиане не разделывали друг друга, как мясники (das eyn christe den andern nicht also ganz jemmerlich auf dye fleyschbank opfern sol), и что, так как крупные магнаты не согласны на это, необходимо отнять у них власть». Острие проповеди Мюнцера было направлено, как видно из приведенных слов, не против всяких частных владений, а против крупных эксплоататоров. В другом месте Мюнцер энергично отстаивал общинную крестьянскую собственность от посягательств крупных феодалов. По поводу книги Лютера о торговле, где автор поощряет жестокие репрессии против воров, Мюнцер писал в памфлете «Защитная речь», что Лютер умалчивает

---

[58] «Briefwechsel», N 67:
«nicht anderst thun mugen dan widder dye reyssende wolfe bellen, wye eynem rechten knechte gottis zustet».

о причине всякого воровства и хочет выслужиться призывами к пролитию человеческой крови ради временного добра вопреки божьим повелениям, и прибавлял: «Обрати внимание на то, что основа всякого ростовщичества, воровства и грабежа — это наши господа и князья, они присвоили в собственность всякую тварь. Рыба в воде, птица в воздухе, всякая растительность на земле — все должно принадлежать им (Исайя, гл. V). Поэтому они распространяют среди бедных божию заповедь и говорят: бог заповедал: не укради; но это к ним не относится, так как они доводят всех людей до того, чтобы сдирать шкуру и мясо с бедного пахаря, ремесленника и всего живого» (...so sol nun alle Menschen verursachen, den armen Ackermann, Handwerksmann und alles das da lebet, zu schinden und schaben. Micha, III cap.)[59].

Прежде всего отметим и здесь своеобразную манеру Мюнцера переводить пророков. «Горе тем, которые зло называют добром, и добро злом, тьму почитают светом, и свет тьмою, горькое почитают сладким, и сладкое горьким!»;[60] Мюнцер изложил это, как мы видели, сентенцией против «господ и князей», присваивающих рыбу в воде, птиц в воздухе и всякую растительность на земле. Гл. III пророка Михея содержит более ярко выраженный социальный протест; здесь говорится о «главах Иакова и князьях дома Израилева», которые сдирают шкуру с народа и ломают ему кости,[61] но Мюнцер уточняет абстрактное выражение пророка «народ» и заменяет его конкретными категориями: «бедный пахарь» и «ремесленник». Уже эти поправки к пророкам показывают, насколько конкретно было представление Мюнцера о народе; но главное — он бичует здесь только феодальную собственность «господ и князей» и эксплоатацию крестьян и плебеев, которая составляла основу всякого богатства в современном ему обществе. Он защищает крестьянскую собственность от феодальной эксплоатации и отстаивает общинную собственность в том виде, как этого требовали крестьяне. Уже давно было отмечено, что это место у Мюнцера, направленное против узурпации прав на рыбу, птицу и всякую растительность, созвучно четвертой и пятой из 12 статей.[62] Более того: всякая эксплоатация бедного пахаря и ремесленника кем бы то ни было рассматривается здесь Мюнцером как следствие той же феодальной эксплоатации со стороны «господ и князей», которые доводят «всех людей» до шкуродерства по отношению к крестьянам и ремесленникам.

Очень интересны в этом отношении некоторые из сохранив-

[59] «Hoch verursachte Schutzrede» («Schriften», S. 192).
[60] Исаия, V, 20.
[61] Михей, III, 1—3.
[62] A. Stern, «Ueber die zwölf Artikel...», S. 113.

шихся писем крестьян к Мюнцеру. Письмо общины Эрих из княжества Шварцбург-Зондергаузен от 11 мая 1525 г. является ответом на письмо Мюнцера от 10 мая. Письмо Мюнцера не сохранилось, но его содержание выясняется из ответа крестьян. Они пишут своему «христианскому защитнику, согласно истинному слову божию», что получили и «поняли» его письмо, и сообщают, что церковные владения, попавшие в их руки, поделены в общине поровну между нуждающимися, между всеми «праведными живыми бедными святыми». [63] Дальше они дают Мюнцеру «по-христиански понять», что со своими соседними дворянами Гуго и Тотлебенами они вели переговоры о пастбищах, предложив им убрать овец с общинного пастбища в течение восьми дней и избавить бедную общину от ущемлений. [64]

Гуго, говорится дальше в письме, обещали освободить пастбище в указанный срок, но Тотлебены отказались и желают оставить попрежнему овец на пастбище, невзирая на собственность всей общины (gedenkt ire schaffe wye von alter her behalten unangesehen euer oder unser eyner ganzen gemeyne). Затем крестьяне жаловались своему «христианскому защитнику» на ряд соседних деревень, которые, несмотря на явную нужду эрихцев в лесных материалах, особенно после пожара, уничтожившего полсела, отказывают им в праве пользоваться смежным лесом; Мюнцера просили заступиться.

Кроме того один из крестьян этого села, Ганс Бурман обратился к Мюнцеру как к «защитнику и судье по всем причиняемым обидам» (als eyn beschirmer und rechfertiger aller Misse handlunge) с изложением своего спора с некиим Апелем Вейнмейстером из соседнего местечка Тюрингенгаузен. «Мой покойный отец, — сообщал Бурман Мюнцеру, — долгое время имел в наследственном владении земельный участок, который он три года назад заложил за незначительный денежный долг вышеупомянутому Вейнмейстеру». Хотя за три года пользования землей Вейнмейстер получил в три раза больше, чем давал в долг, Бурман согласился вернуть ему отцовский долг, чтобы получить обратно наследственный участок. Однако Вейнмейстер не дал ему обрабатывать эту землю, и Бурман просил Мюнцера о заступничестве. Оба письма свидетельствуют, что в отношениях Мюнцера с крестьянами и бедняками стояли вопросы повседневной борьбы крестьян за свое хозяйство и за право общинного пользования. Захваты церковных земель производились кре-

---

[63] «Briefwechsel», № 85:

«...das wyr die guter der kirchen so, vile wir der haben konnen geratten, ahn dye rechten lebendigen armen heyligen nach notturft gleich eyme als dem andern in dye gemeyne usgeteylt».

[64] Ib.:

«...und uns armen gemeyne hinfurter damit unbeschediget lassen».

стьянами, как видим из первого письма, по указаниям Мюнцера. Крестьяне делят захваченную церковную землю между бедными членами общины, передавая ее в индивидуальное пользование. Очевидно, все это делалось также с согласия Мюнцера, которого в Тюрингии, как мы видим, действительно считали вождем и верховным судьей и которого крестьяне посвящали во все детали своего хозяйственного быта и общинных дел. Приведенные письма показывают, что по существу сообщаемых крестьянами фактов между ними и Мюнцером не было разногласий в практической области. Мы уже знаем, что повседневные интересы крестьян Мюнцер отстаивал и в своих памфлетах.

Что Мюнцер постоянно имел в виду народ и приспособлял к нему свою тактику, можно видеть из приведенной в предыдущей главе полемики с ним швейцарских анабаптистов.

Ограниченность кругозора народных масс, — то обстоятельство, что представления их не идут дальше временных и повседневных интересов, — Мюнцер считал крупным недостатком и препятствием общему делу. Мюнцер энергично боролся против книжников и горько жаловался, что они держат народ в невежестве, так как грамотность и просвещение народа представляют для книжников и их хозяев-господ серьезную опасность. «Поэтому,— пишет Мюнцер,— ты сам простой человек, должен стараться быть обученным, чтобы тебя больше не обманывали».[65] И если мы встречаем у него тезис, подобный приведенному, — о том, что бог избирает и возвышает глупых и отвергает ученых, — его следует понимать не в том смысле, что глупые и невежественные вообще предпочтительнее, а в том, что избранность человека определяется его социально-этическим поведением, а не уровнем сознания или учености; Мюнцер предпочитает людей из простого, трудящегося народа даже в том состоянии внешней грубости и невежества, в котором они сейчас находятся: положение в обществе делает их единственно способными не только воспринимать «истинную веру», но и проводить ее на деле. Просвещению народа Мюнцер придавал первостепенное значение. В этом плане он определял свое отношение к тем вопросам, по которым ему возражали цюрихские анабаптисты. Он не смог стать на сектантскую позицию анабаптистов и отказаться от тех форм богослужения, которые, по его мнению, имели воспитательное значение для народа. Отчасти по этой причине он не считал целесообразным лишение земельных наделов тех священников, которые могут быть полезны народу. Что же касается народного движения, то хотя, как уже было показано, движение масс за удовлетворение своих насущных нужд поощрялось и поддерживалось Мюнцером, он все же

[65] «Ausgedrückte Entblössung ..» («Schriften», S. 165).

считал необходимым, чтобы оно было поставлено под руководство организации, сознающей и конечную цель борьбы,— чтобы вопросы временных и ограниченных благ не заслоняли общей цели.

«Мюльгаузенцы, — жалуется Мюнцер в письме от 3 сентября 1524 г., — очень медлительны; народ здесь, как и всюду, невежественен, и его медлительность предусмотрена богом для того, чтобы естественное знание не опережало Евангелия»[66], т. е. чтобы борьба за удовлетворение временных материальных нужд была подчинена руководству «христианского объединения».

Это подводит нас к вопросу о революционной тактике Мюнцера, к его учению о форме организации народа для борьбы. Важнейшим пропагандистским и организационным орудием для Мюнцера сделалось, как известно, священное писание в той своеобразной форме его применения, которое исходит из учения о внутреннем слове. Священное писание служило Мюнцеру обоснованием его учения о будущем «царстве божием», и оно же становится в его интерпретации руководящей программой текущей борьбы, придающей последней единство и определенную организационную форму.

Привлечение Евангелия для доказательства необходимости создания более справедливого общества или для оправдания отдельных, конкретных социальных и политических требований само по себе не содержит ничего нового для эпохи реформации и не составляет оригинальной черты Мюнцера. Учение лоллардов и Джона Болла в обстановке восстания 1381 г. в Англии дает нам более ранние примеры подобных аргументов. Однако уже Д. М. Петрушевский показал, что радикально-евангелические идеи второй половины XIV в. приобрели значение для конкретного движения только в ходе событий 1381 г.;[67] самые же теории лоллардизма и Джона Болла представляли собой абстрактное морализирование о том, каков более справедливый порядок жизни, согласно Евангелию.

До бурных событий 1381 г. они не выходили из рамок сектантства и не рассматривали евангельский порядок как программу и цель действий определенной социальной группы. Поэтому и тогда, когда они были внесены в восстание, эти учения не могли играть в нем такой организующей роли, какую мы наблюдаем в 1525 г. в отношении учения Мюнцера.

Джон Болл видел в Евангелии основание к отмене ряда суще-

---

[66] «Briefwechsel», № 68:
«Dye leute zu Molhausen seynt langsam, wye dan allenthalben das volck ungemustert ist, nicht one merktliche orsache von gotte, auf das der natur witze dem evangelio den wegk nicht vorhaue».

[67] Д. М. Петрушевский. «Восстание Уота Тайлера», М., 1937, стр. 112—125.

ствующих законов для того, чтобы восторжествовала возвещенная в священном писании справедливость; Мюнцер же стремился извлечь из Евангелия программу действий и знамя революционной организации масс. Он видел в писании не только основу для изменения некоторых существующих законов и не только источник готовых предписаний морального порядка: для него писание являлось поводом для формулирования нового понимания права. Нормы этого права, по его мнению, не даны раз навсегда, в готовом виде, в тексте священного писания. В каждой конкретной обстановке они указываются человеку «внутренним словом» писания, т. е., в понимании Мюнцера, разумом, базирующимся на социально-этических началах.[68]

Мюнцер в своих памфлетах и проповедях неоднократно выступал «за чистое слово божие без человеческих измышлений». Цюрихские анабаптисты в приведенном письме к нему от 5 сентября 1524 г., толкуя эту фразу формально, указывали, что, поскольку все человеческие прибавления к священному писанию должны быть отвергнуты, надо отвергнуть и прибавления самого Мюнцера.[69] Однако последний расходился с цюрихскими сектантами и в толковании самого понятия «человеческих измышлений», разумея под ним только то, что не соответствует социально-этическому принципу его учения.

Значение, которое получило Евангелие в системе Мюнцера, может быть понято не только в связи с его учением о внутреннем слове, но главным образом на основе сочетания учений о внутреннем слове и об исключительной избранности трудящегося народа, того «простого человека», которому должна быть передана власть, согласно гл. VII Даниила.

Одно священное писание является источником социально-политических норм, но только «простому человеку» понятно его содержание, так как только он обладает даром откровения, чтобы комментировать писание; вместе с тем только «простой человек» может проводить его предписания на деле; поэтому интересы и взгляды «простого народа» получают у Мюнцера значение объективного закона, опирающегося на авторитет Евангелия.

Идея «христианского объединения» как политического объединения народа для осуществления «божественного права» в мире, получившая, как известно, важнейшее организующее значение во время Крестьянской войны, имела в системе Мюнцера теоретическое обоснование и выразилась в ней в наиболее последовательной форме. Только честный трудовой народ, одни

---

[68] См. выше главу I, стр. 71.
[69] См. выше главу IV, стр. 214.

избранные праведники могут установить в мире божественный порядок, которому все обязаны подчиняться. Идея «христианского объединения», которая содержалась в учении Мюнцера и с реализации которой он всюду начинал свою революционную деятельность, — это не формальная «община верующих», характерная для определенных течений бюргерской реформации, а определенная социальная организация народных низов, навязывающая свою волю как единственно правильное выражение воли бога всем другим слоям общества. Этот организационный принцип Мюнцера, сделавшийся исходным пунктом его революционной тактики, ставил его в резкое противоречие ко всем оттенкам бюргерской реформации.

Лютер в памфлете «Против разбойничьих орд крестьян», усматривая в действиях крестьян проявление «альштедтского духа», утверждает, что одним из трех тягчайших преступлений крестьян, каждое из которых дает полное основание убивать их беспощадно, состоит в том, что они основали союз, прикрывающийся Евангелием, и «заставляют людей присоединяться» к их ужаснейшим грехам. Это, подчеркивает Лютер, есть самое тяжелое преступление, за которое крестьяне десять раз заслуживают смерти.[70]

Против мюнцеровской идеи «христианского объединения» резко выступали и радикально-бюргерские реформаторы. Когда Мюнцер, вернувшись ранней весной 1525 г. в Мюльгаузен, решил установить связь с районами Крестьянской войны на юге и приступил к организации «христианского объединения», от него отреклись друзья: Георг Витцель (упомянутый варнродский священник) и Карлштадт. Позже Витцель опубликовал свое полемическое письмо, отправленное Мюнцеру 11 марта 1525 г. В этом письме Витцель резко протестовал против революционной тактики Мюнцера и настойчиво требовал, чтобы он отрекся от своих «заблуждений». Чтобы облегчить Мюнцеру задачу, Витцель предложил ему готовый текст отречения от главных преступлений. Первый пункт касается организации «евангельского союза» с принудительными функциями: «Отрекается Мюнцер от своих стараний поднять народный мятеж, что является наигрубейшим делом, а также от евангельского союза, направленного против всех тех, которые сами не желают присоединиться».[71]

Карлштадт также резко выступил против идеи Мюнцера об организации народных сил для установления божественного порядка. Эта организация, писал Карлштадт Мюнцеру, вызовет

---

[70] «Luthers Werke», Bd. XVIII, S. 358.

[71] «Briefwechsel», № 73:

«Revocet Muntzerus publicae seditionis studium, id quod apertissimum est. Item foedus evangelii praetextu adversus omnes, qui ipsi adhaerere nolunt».

злорадство тиранов, которые скажут: вот эти люди хвастают своим общением с богом, в то время как теперь они объединяются друг с другом, очевидно, потому, что их бог недостаточно силен и не может их защитить.[72]

Социальный характер боевой организации народа для осуществления божественного порядка вытекал для Мюнцера из всей его концепции. Если высшая цель мирового развития — возвещенное в священном писании царство божие на земле — заключается в установлении полного господства принципа общности и в полном исчезновении частных интересов, то она может быть осознана и осуществлена только трудящимся народом, ведущим постоянную борьбу против эгоистических и узурпаторских стремлений врагов божьих. Если идеальная цель еще не осознана простым народом, то успех повседневной борьбы освободит его от материальных забот и тем самым подготовит к высшей стадии духовного сознания, необходимого для заключительной фазы борьбы за высший идеал.

Идея «христианского объединения» Мюнцера — это идея объединения всего трудового народа, заинтересованного в устранении из мира всех начал эгоизма и узурпации. Указывая общую цель всех простых, бедных людей, Мюнцер призывал сплотиться в «христианский союз» народные низы города и деревни. Об этом стремлении говорит его практическая революционная деятельность, которая рассматривается в следующих главах нашей работы. Укажем здесь только его обращение к мюльгаузенской церковной общине от 22 сентября 1524 г. Мюнцер советует напечатать все жалобы и обличения и распространять среди соседних сельских общин, чтобы банде «безбожников» нигде не было убежища, потому что, прибавляет он, «всюду простой люд твердо выступает, слава богу, заступником правды».[73]

Но Мюнцер не отвергал окончательно и людей из других социальных слоев общества. Именно потому, что простой народ преследует не эгоистические цели, а цели общего божественного порядка, он не должен отвергать никого, кто высказал готовность следовать нравственной задаче на деле.

Поэтому мы видим, что в Тюрингии в мюнцеровское «христианское объединение» принимались и те представители знати, которые дали нужные гарантии. Конкретные условия приема таких людей определялись иногда также политической и военной обстановкой, но основным условием всегда оставалось их подчинение общей цели и контролю всего объединенного наро-

[72] G. — Th. Strobel, «Leben...», S. 78.

[73] «Briefwechsel», № 70:

«Dan der gemeyn man (go sey es gelobt) die wahrheit fast an allen ortern annympt».

да. Среди писем Мюнцера сохранилось одно, адресованное графу Гюнтеру, но обращенное к группе названных в письме дворян — членов «христианского объединения», в котором он заверяет их в том, что им не будет нанесено ущерба и что они не будут «чрезмерно отягощены». Обязанностью дворян, членов «христианского объединения», было «не препятствовать справедливости божией и не преследовать проповедников». Мюнцер предупреждал их, что, если они нарушат эти, очевидно, минимальные обязательства, им придется возместить нанесенный общине ущерб и в дальнейшем смиренно соблюдать «христианское единство».[74] В данном случае, в мае 1525 г.,[75] в связи с военными поражениями, понесенными крестьянской армией Мюнцера, дворяне не лишались сразу всех своих богатств. Тем более характерно, что и в этой обстановке основным условием принятия представителей знати в «христианское объединение» было обязательство не препятствовать не только пропаганде слова божия, но и осуществлению его справедливости на деле. Это значит, что они должны были признать реформацию не в духе лютеровского «слова» и абстрактной «христианской свободы», а в духе социального переворота, направленного к устранению узурпации общих благ в пользу немногих.

В приписке к письму, адресованному Христофору Мейнгардту, Мюнцер объясняет, почему господа так боятся его пропаганды, и указывает, в чем заключается ее основное содержание: «Пот трудящихся людей им очень и очень сладок, но становится для них горькой желчью. Здесь не помогут никакие выдумки и никакие фокусы. Истина должна выступать наружу. Им не поможет мнимое принятие Евангелия. Люди голодны, они должны и хотят есть».[76] Хотя пророк и евангелист, на которых ссылается здесь Мюнцер, говорят о духовной, а не о реальной пище, и о духовном голоде, в письме речь идет именно о том, что задача заключается в таком переустройстве социальных отношений, чтобы трудящегося человека не эксплоатировали и чтобы он не голодал; все мыслящие иначе являются «безбожниками» и не могут быть терпимы.

Условие, на котором представители знати принимались в «христианское объединение» (не препятствовать пропаганде и осуществлению заветов Евангелия), в устах Мюнцера озна-

---

[74] «Briefwechsel», № 79.

[75] Это письмо Мюнцера датировано 4 мая 1525 г.

[76] Амос, VIII, 11; Матф., V, 6; «Briefwechsel», № 71, Zeddel:
«Der Handwerksleute schweis schmeckt ihnen sues, sues, gedeiet aber zur bittern galle. Es wird kein bedenken oder spiegelfechten helfen, die wahrheit mus erfur. Er hilft sie nicht das getichte annemen des evangelii. Die leute sind hungerig. Sie müssen und wollen essen, wie Amos sagt (8, 11) auch Math. (5, 3)».

чало непротивление социальному перевороту. Даже в том случае, когда вступающим в союз дворянам оставлялись имения, как это было в Тюрингии, их существование в качестве дворян допускалось лишь временно, пока это выгодно народу. Основания для такой тактики были высказаны Мюнцером еще в проповеди перед князьями: «Безбожный человек не имеет права жить там, где он препятствует праведным».[77] В конце проповеди он возвращается к этому вопросу и говорит, что «безбожники» имеют право жить лишь постольку, поскольку избранные разрешают им это (allein was ihnen die Auserwählten wollen gönen), как сказано в книге «Исход», гл. XXIII.

В этой главе «Исхода» (ст. 29-30) говорится, что безбожные хананеи будут изгоняться из обетованной земли не сразу, а постепенно, по мере размножения сынов Израиля, иначе опустошенная земля наполнится дикими зверями. Народная организация «христианского объединения» указывает практический путь переворота. Вступление в союз означает признание его евангельских принципов; вступающий не только не должен препятствовать делу народа, но и обязан приносить пользу. «Пусть любой ученый, — говорил Мюнцер саксонским князьям, — твердит вам, что ему угодно, Христос же говорит: дерево, не приносящее хороших плодов, должно быть вырвано и брошено в огонь».

Вступление в евангельскую организацию обязательно для всех, кто не хочет стать врагом народа. Кто бы ни был вступающий, в организации он имеет свое место и находится под контролем. Поэтому упомянутой группе тюрингских дворян, формально вступивших в мюнцеровскую организацию, понадобилась письменная гарантия Мюнцера, что они не будут «чрезмерно отягощены» и что им не причинят ущерба. Организация «христианского объединения» и принудительное вступление в него оказались для Мюнцера средством концентрации всех сил народа против его врагов. Всякий, кто признает высшую цель, должен присоединиться к народу и стать под его контроль, иначе он остается в лагере его врагов, не имеющих права на жизнь.

Центрами вражеского лагеря Мюнцер считал дворянские замки и монастыри, решительного уничтожения которых энергично требовал. В его переписке, относящейся к Крестьянской войне в Тюрингии, есть прямые доказательства того, что во многих местах Тюрингии разрушения замков и монастырей и разделы их имуществ производились по его указанию.[78] Эта

[77] «Die Fürstenpredigt» («Schriften», S. 160):
«Denn ein gottloser mensch hat kein recht zu leben wo er die Frummen verhindert».

[78] «Briefwechsel», № 76 b.

переписка, как и другие материалы Крестьянской войны в Тюрингии, требует специального рассмотрения,[79] здесь же необходимо отметить, что в основе тактики Мюнцера по отношению к замкам и монастырям лежала определенная политическая программа.

В обращении к совету города Зоммергаузена от 8 мая 1525 г. Мюнцер призывал напасть на дворянские гнезда и преследовать дворян-преступников, так как необходимо позаботиться, чтобы Германия не сделалась разбойничьим очагом.[80] К вопросу о дворянских замках Мюнцер подходил как к общей политической задаче, вытекающей из конкретных условий: Германия должна перестать быть княжеской и дворянской, потому что, покрытая дворянскими гнездами, она представляет собой «разбойничий очаг».

Энгельс утверждал, что политическая программа Мюнцера была «очень близка к коммунизму» и, следовательно, далеко выходила «за пределы непосредственно существовавших тогда общественных и политических отношений».[81] Энгельс имел здесь в виду основную политическую идею Мюнцера, связанную с его учением о строе «царства божия». Однако отвлеченное, фантастическое представление Мюнцера о будущем строе, благодаря своему яркому социальному содержанию и связи с объективной тенденцией развития определенной общественной группы, сочеталось у него с борьбой за конкретные, повседневные интересы этой группы. В соответствии с этим в его далекую, отвлеченно теоретическую политическую программу включились и более близкие, конкретные политические вопросы, имевшие реальное значение в тогдашней обстановке; это прежде всего ликвидация дворянских гнезд и вместе с ними — разбойничьего характера германской государственности.

Фантастический характер имела не отрицательная, а положительная сторона политической программы Мюнцера. Энгельс характеризует положительную программу Мюнцера, говоря, что в ней старый лозунг времен «Башмака» о единой германской империи превращен в лозунг о единой и неделимой республике, причем под республикой понималось по существу уже не государство, а общество, свободное от всякой стоящей над ним классовой организации. Энгельс говорит о превращении в программе Мюнцера другого лозунга «Башмака» — о разделе церковных

---

[79] См. гл. X

[80] «Briefwechsel», № 83:

«Wyr müssen das nest der adeler, wie Abdias sagt, angryffen... Verschonet yhrer nicht, es ist von noten, das Deutschland nit also lesterlich zur mordgrube werde».

[81] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 138.

имений — *«в их конфискацию* на предмет установления *общности имуществ»*.[82]

Бесклассовый и фантастический для того времени характер мюнцеровской республики выступает у самого Мюнцера в «Защитной речи», когда он говорит, что «народ сделается свободным и один только бог будет его господином». Но поскольку переход от существующей германской государственности к бесклассовому обществу представляется Мюнцеру не как механическое и чудесное превращение, а как результат борьбы людей, в которой борьба против угнетателей занимает важное место,— у него неизбежно выступают и черты переходного этапа. который можно охарактеризовать как период освобождения народа.

В том же произведении, критикуя систему борьбы с преступниками, Мюнцер утверждает, что сами князья поощряют тяжелые преступления, заключающиеся в ограблении и эксплоатации бедного человека, что в свою очередь является причиной недовольства и восстаний. Надо устранить, говорит он, причину недовольства и восстаний. Следовательно, до наступления царства божия и полного устранения зла Мюнцер предусматривал время, когда причины зла будут устраняться. В проповеди перед князьями он излагает пути устранения причин зла. Это — дело политической власти, применяющей насилие и меч, так как творящие зло «безбожники» имеют право жить лишь в той мере, в какой избранные считают это возможным. Если политическая власть принадлежит князьям, они должны знать, зачем им дан меч; меч у них отнимут, если они его будут применять не для защиты слабых. Обманывают вас, говорил он князьям, те, которые утверждают, что задача княжеской власти состоит только в поддержании гражданского единства (nichts anders, denn bürgerliche Einigkeit erhalten).

Позже Мюнцер разъяснял главное в его речи перед князьями: вся община имеет власть меча; князья — не господа, а слуги меча. Поэтому, продолжал он, существует прекрасный обычай присутствия народа на суде; если власти вынесут неправильный приговор, присутствующие христиане отменят его.[83]

Затем следует ссылка на Даниила (VII, 27), на то место, которое Мюнцер толкует как предписание передать власть народу. Так же резко протестует он против Лютера, который называет его только мятежником, умалчивая о его положительной политической программе: «Вот приходит отец Тихопоступь (Vater Leisetritt), — о, это хитрый парень (ach der kirre Geselle)! — и

---

[82] Ib., стр. 148.

[83] «Hochverursachte Schutzrede» («Schriften», S. 192):
«So die Obrigkeit das Urteil wollte verkehren...so solltn die umstehenden Christen das verneinen und nit leiden».

утверждает, что я хочу поднять мятеж, как он заключает из моего письма к горнорабочим. Он говорит только об одном, а о самом важном (das aller bescheidenste) умалчивает... Я ясно говорил перед князьями, что вся власть принадлежит общине, которая может ее вручать и отнимать (wie auch der Schlüssel der Auflösung)».

Таким образом политическая программа Мюнцера интересна тем, что первоочередной задачей он считал уничтожение германской государственности и переход власти к народу для устранения причин зла. Самой формы народной власти Мюнцер не определяет. Вообще политические вопросы не являются для него самостоятельными. Переворот представлялся ему прежде всего как социальный переворот, в ходе которого власть перейдет в руки демократической общины. Если бы князья осознали, что источником их власти является народ, доверивший им меч для проведения определенной политики, они могли бы продолжать свои функции в качестве народных слуг. Поэтому Мюнцер и не признает себя мятежником: он ведь не призывает к свержению власти и авторитета, а наоборот, стремится укрепить авторитет власти, указывая ее настоящий источник и основы. «Только изолгавшийся мир, — писал он в одном письме, — обвиняет меня в стремлении к мятежу.»[84]

В «Защитной речи» Мюнцер предупреждал друзей против упрощенного толкования его революционного учения как учения о мятеже: «Кто хочет иметь чистое решение, тот не должен любить мятежа. Но он не должен питать ненависти к справедливому возмущению. Он должен полностью держаться разумной середины. Иначе ему придется или слишком презирать мое учение или же чересчур любить в своем собственном понимании, чего я уж совсем не желаю».[85] Подчеркивая требование разумно применять его революционное учение, Мюнцер выразил свое стремление подчинить политические меры задачам социального переворота.

В итоге рассмотрения программно-тактических взглядов Мюнцера можно сделать следующие выводы:

1. Основное в его тактике заключается в том, что осуществление высшей цели — установление царства божия на земле — он представлял себе как результат борьбы за свое освобож-

---

[84] «Briefwechsel», № 71, Zeddel:
«Ich wolt wol ein fein spiel mit den von Nürnberg angericht haben, wenn ich lust hette aufruhr zu machen, wie mir die lügenhaftige welt schuld gibt».

[85] «Hochverursachte Schutzrede» («Schriften», S. 196):
«Wer hie ein rein Urteil haben will, der darf den Aufruhr nit lieben auch darf er füglicher Empörung, nit feind sein, er muss ein ganz vernünftiges Mittel halten, sonst muss er meine Lehre anders zu viel hassen oder zu sehr lieben nach seiner Art, was ich nimmermehr begehren will».

дение и за свои материальные интересы того общественного слоя, который по своему положению заинтересован в торжестве высшего этического принципа, т. е. в подчинении всех частных интересов общему началу. Конкретные требования народной массы (восстановление узурпированных прав общины и облегчение условий трудового владения через ликвидацию феодальных методов присвоения) Мюнцер рассматривал как нормы, отвечающие этическим принципам и ведущие к торжеству высшей цели;

2. Придавая конкретным требованиям народных масс общее принципиальное значение, Мюнцер подчеркивал общность целей борьбы всего трудового народа городов и деревень, т. е. единство крестьянско-плебейского лагеря;

3. Сознание того, что борьба за насущные материальные интересы ведется одновременно ради великого переворота, предусмотренного в священном писании, и стремление централизовать движение во всей стране придавали программе Мюнцера политическое значение. Органической частью программы сделалось требование уничтожения существующей системы германской государственности и перехода власти к демократическим общинам (не предрешая вопроса о форме этой власти). Однако на первый план в программе Мюнцера выступают моменты социального порядка. Пункт об уничтожении замков и монастырей выражает одновременно и социальный и политический характер программы;

4. Евангелическое обоснование социальных и политических требований крестьянско-плебейского лагеря дано Мюнцером в том смысле, что священное писание охватывает весь комплекс текущих нужд народа и всех — ближайших и наиболее отдаленных—целей его борьбы. Вместе с тем общественная организация, основанная на священном писании, считается единственно возможной формой централизации движения всего народа и передачи ему политического контроля.

Из всех этих положений следует, что порядок, в утверждении которого Мюнцер видел ближайшую цель реформации, представлялся ему как новая законность, как общеобязательный порядок всех реальных отношений, как начало установления «царства божия» на земле. Важность этого положения — основы народного понимания реформации — будет более понятна, если сопоставить его с приведенным в главе III основным принципом Лютера о светской власти. Лютер утверждал, что существуют два порядка — духовный и светский, причем светский определяется тем, что большинство людей составляют нехристиане, почему и необходим общий внешний порядок, который достигается государственным принуждением. Этот общий внешний порядок не может быть, по мнению Лютера, христианским,

но он образует основу человеческого общежития. Нормы этого порядка образуют «естественное право», без которого «один пожирал бы другого, никто не мог бы обзавестись женой и детьми и не мог бы спокойно обеспечить условия своей жизни». Только на основе этого внешнего порядка и «естественного права» может, по мнению Лютера, существовать и христианский порядок для незначительного числа людей, руководящихся идеей христианской любви.[86]

Выступление против общего (т. е. установленного для христиан и нехристиан) «естественного права» Лютер рассматривал как подрыв всякой основы жизни и возможности самого существования христианства. В этом положении Лютера отразилась ограниченность немецкого бюргерства XVI в., цеплявшегося за существующий порядок как за единственную почву возможных реформ; Мюнцер же отвергал идею двух порядков, особого, «естественного права», отличного от христианского, и утверждал, что весь реальный мир должен служить ареной и воплощением совершенства; не может быть особого, светского порядка, который служил бы основанием для чисто духовного евангелизма.

Это положение, отражающее мюнцеровское понятие о реформации, Лютер и охарактеризовал как «альштедтский дух». По его мнению, тактика восставших в 1524—1525 гг. крестьян была основана на этом учении Мюнцера; поэтому Лютер считал Крестьянскую войну порождением «альштедтского духа». В памфлете «Против грабительских и разбойничьих орд крестьян» он прямо говорит об «архидьяволе, царящем в Мюльгаузене». В первом же памфлете по поводу Крестьянской войны (о 12 статьях) Лютер тоже имеет в виду Мюнцера, хотя и не называет его.[87] Свое возражение против 12 статей Лютер строит главным образом на том, что они исходят из такого понимания реформации, согласно которому священное писание применимо к земным отношениям (unter denen die göttliche Schrifft itzt auf erden handlen). Лютер утверждает и здесь, что прежде всего существует в мире общее «естественное» право для всех людей — не только христиан, но и турок, иудеев и язычников. Это — существующий светский порядок и существующее светское законодательство, которое христианин также обязан соблюдать. Согласно «естественному праву», необходимо подчиняться властям, а не вводить всякие новшества. Власть принадлежит

---

[86] «Luthers Werke». Bd. XI, S. 251—252, 262 u. a.

[87] Ib., Bd. XVIII, S. 305—307. В этом памфлете Лютер призывает крестьян не верить тем духам возмущения и убийства, которые пущены в мир сатаной и которые, ссылаясь на Евангелие, называют его, Лютера, подхалимом (Heuchler). Известно, что именно Мюнцер назвал Лютера княжеским подхалимом.

господам, как и любое их имущество. Отказаться от повиновения властям—значит отнять у господ то, что им принадлежит.[88] Крепостное состояние крестьян законно, так как отказ от Leibeigenschaft есть узурпация собственности господ. Лютер остается на почве феодального представления о власти и на почве феодальной законности вообще, указывая, что крестьяне, нарушившие эту законность вопреки «естественному праву», поступили хуже язычников, турок и иудеев.[89] Христианское право, поскольку оно относится к светскому порядку, заключается в предписании подчиняться властям независимо от того, справедливы они или нет. Живущих по христианскому праву не может быть много, христианин — редкая птица. По существу же евангелическое право относится только к духовным, а не материальным делам и отношениям.[90] Упрекая крестьян в нарушении светской естественной законности, Лютер видит главную опасность в широком характере движения, связанном с его евангелической основой и евангельской организацией. Он предупреждает, что дело идет об угрозе для всей Германии.[91]

Таким образом Лютер вскрывает в Крестьянской войне, в тактике, требованиях, и аргументах восставших крестьян уже известные нам мюнцеровские принципы: поиски в священном писании основ нового, антифеодального права и попытку создать объединение для социально-политического переворота во всей Германии. Выступая против Крестьянской войны, Лютер тем самым выступает против народного понимания реформации, сформулированного Мюнцером. Он призывает к мирному решению всех спорных вопросов, проявляя уступчивость, лишь бы оставаться на почве существующей законности и существующего представления о светской власти. Отказ крестьян признать незыблемость существующего права и проявленная ими неуступчивость, приведшая их к вооруженным столкновениям, окончательно убедили Лютера в том, что речь идет об «альштедтском духе», и побудили его выступить со своим последним памфлетом о беспощадном истреблении восставших.

То же мы видим и в «Опровержении крестьянских статей», написанном Меланхтоном и опубликованном им после Крестьянской войны. Порок 12 статей Меланхтон видит главным образом в двух отношениях. Прежде всего большинство кресть-

---

[88] Ib.:
«Die Oberkeit nympt euch unbillich ewr gut das ist eyn stuck. Wiederum nemet ihr der selben yhre gewallt, deryne alle ihr gut, leyb und leben stehet, drumb seyt ihr viel grösser reuber denn sie».

[89] Ib., S. 308—310.

[90] Ib., S. 323.

[91] Ib., S. 292:
«Eine ewige verstörunge ganzen deutschen landes folgen würde».

янских требований несправедливо, так как направлено против существующих законов, чтобы лишить господ полагающихся им платежей и принадлежащих им прав и сервитутов. Но даже если бы требования крестьян были справедливы по существу, их следовало бы удовлетворять правовым путем, так как Евангелие требует не изменений установленного мирского порядка («das Evangelium fodert nicht, das solch landsordnung geendert werden»), а наоборот, — послушания светской власти. По существу же мирского порядка Меланхтон говорит следующее: в мире живут не только христиане; для того, чтобы существовал порядок, а не анархия с постоянной борьбой за материальные блага, установлена светская власть, задача которой — наказывать эло и делать добро в материальном понимании этих слов (зло и добро с точки зрения не христианской морали, а только возможности гражданского порядка); Евангелие считает этот порядок основой жизни общества и предписывает подчиняться ему, но оно имеет свою, особую область — область внутреннего чувства и морали — и вовсе не стремится установить в мире свою гражданскую систему; христианский принцип универсален, он не знает местных ограничений, он применим в Саксонии так же, как и на Рейне, между тем как в делах гражданских христианин должен подчиняться местным порядкам и властям.[92]

Таким образом Меланхтона, как и Лютера, интересовали в 12 статьях не крестьянские требования сами по себе, а принципы и взгляды, лежавшие в основе всей Крестьянской войны, прежде всего взгляды на взаимоотношения христианской морали, с одной стороны, и гражданского порядка и светской государственности вообще — с другой. Другими словами, Лютер и Меланхтон видели в Крестьянской войне (поскольку она представлялась им как посягательство на гражданский и государственный порядок, совершаемое на основании ложно истолкованного Евангелия) реализацию социальных и политических революционных принципов, которые составляли сущность мюнцеровского понимания реформации и которые они называли «альштедтским духом».

Убедившись в таком характере Крестьянской войны, Лютер стал утверждать, что речь идет об угрозе «всей Германии». Он имел полное основание для тревоги: как известно, в конце концов он поставил свою реформацию на службу немецкому княжескому феодализму; Мюнцер же громко возвестил, что преобразование социального строя в Германии следует начать с решительного, устранения той княжеской го-

[92] «Corpus Reformatorum», t. XX, p. 645—646, 648—649. 652, 656—658.

сударственности, которая превращала Германию в разбойничий лагерь. Опыт Великой Крестьянской войны показал, во-первых, что Мюнцер в теоретически законченной форме выразил народное понимание реформации, и, во-вторых, что его политическая программа в ближайшей, практической части могла быть применена не только крестьянско-плебейским лагерем. Народная реформация на заре эпохи буржуазной революции указала настоящий демократический путь ее проведения. Немецкое бюргерство отвергло этот путь, предав таким образом не только интересы крестьянско-плебейского лагеря, но и свои собственные интересы.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

МЮНЦЕРОВСКАЯ ПАРТИЯ В ОСНОВНЫХ РАЙОНАХ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ

ТОМАС МЮНЦЕР
с гравюры Ромэн де Хооге (XVII в.)

ГЛАВА VI

ПЕРВЫЕ АКТЫ ВЕЛИКОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ. ТОМАС МЮНЦЕР И БАЛЬТАЗАР ГУБМАЙЕР

События Великой Крестьянской войны развернулись с особой силой весной 1525 г. на территории Верхней Швабии и Франконии. Однако большие выступления многотысячных крестьянских отрядов Верхней Швабии явились продолжением и дальнейшим развитием более ранних столкновений, происходивших во второй половине 1524 г. в Южном Шварцвальде и смежных переднеавстрийских землях — Бааре, Гегау и Клеттгау[1]. Здесь сложились первые крестьянские боевые отряды, здесь впервые провозглашен был характерный для Крестьянской войны лозунг «божественного права». 13 декабря 1524 г. под Донауэшингеном, между городами Виллингеном и Гюффингеном, у долины реки Брега, произошло первое кровавое столкновение крестьян с наемной пехотой и конницей господ и городов. Здесь можно проследить самый процесс перехода многочисленных крестьянских движений местного характера в Крестьянскую войну национального масштаба, представлявшуюся смертельно опасной для государства и всего общественного строя. Изучение обстановки и первых актов борьбы в этих районах необходимо для выяснения характера Крестьянской войны и ее основных движущих сил.

В событиях лета 1524 г. в землях Передней Австрии обращает на себя внимание совпадение и сочетание двух линий конкретных движений. Во-первых, это восстание крестьян-

[1] Под «Передней Австрией» здесь имеется в виду не только собственно «Vorderösterreich», т. е. наследственные земли Габсбургов, рассеянные между Верхней Швабией и Шварцвальдом, но и смежные с ними земли, подчиненные Габсбургам как область «покровительства».

ских общин графства Штюллинген (Бондорф, Эватинген, Ботмаринген и другие) против графов Сигизмунда и Вильгельма фон Лупфен; за этими восстаниями последовали выступления уже более многочисленных групп крестьян в Гегау, Клеттгау, Бааре и ряде других подчиненных Габсбургам землях этого района. Во-вторых, мы имеем в виду движения за свободу евангельской проповеди в духе нового учения, принявшие форму борьбы за популярных народных проповедников Якова Отера в Кенцингене и Бальтазара Губмайера[1а] в Вальдсгуте. Вопрос о связи между этими двумя движениями давно привлекал внимание историков, пытавшихся объяснить причины и характер Крестьянской войны. Тенденциозная немецкая историография, отрицавшая социально-экономические основания этой войны и видевшая в ней только политическое и религиозное движение, по-разному толковала связь первых событий с указанным движением за свободу проповеди нового учения. Известный уже нам Вильгельм Штольце считает, что внутренней связи между реформацией и Крестьянской войной не существовало. Крестьяне, утверждает он, не разбирались в религиозных идеях Лютера или Цвингли и даже не интересовались ими. Под влиянием реформации они просто сомневались во всем том, что при политических обстоятельствах того времени было им недоступно; высказываться им не давали, потому они и выступали.[2] Если бы эти выступления разрозненных групп крестьян, рассуждает Штольце, не получили импульса и поддержки со стороны реформационного движения, они никогда не вышли бы из местных рамок и не развились в общегерманское движение. Но в землях Передней Австрии условия реформационного движения создали благоприятную почву для контакта крестьян с деятелями реформации: это в конце концов и привело к Крестьянской войне. Особенности этих условий Штольце видит в том, что «высокая политика» Габсбургов, заставившая их поддерживать в подчиненных им землях режим крайней католической реакции, направила реформационное движение в этих районах на поддержку крестьян.[3] Более ранний представитель этого направления Арнольд Эльбен, писавший в восьмидесятых годах прошлого века, утверждал вслед за Ранке, что в положении крестьян перед реформацией не было таких моментов ухудшения, которые могли бы послужить причиной Крестьянской войны, но пошатнувшийся авторитет официальной власти

[1а] См. «Heinrich Hugs Villinger Chronik von 1495 bis 1533», Tübingen 1883, Bl. 137b — 138a.

[2] W. Stolze, «Der deutsche Bauernkrieg», Halle, 1907, Kap. I.

[3] Ib., S. 36; см. также его книгу: «Reformation und Bauernkrieg», 1926.

и церкви в результате реформационного движения вызвал у крестьян обычное для них желание освободиться от платежей и других обязанностей. Эльбен также считает, что Габсбурги содействовали контакту вальдсгутской реформации с крестьянскими восстаниями второй половины 1524 г. в Гегау и Клеттгау. Но основную причину Крестьянской войны он видит не в этом. Он согласен, что причину такого развития событий следует искать в переднеавстрийских владениях и в развернувшейся там в последние месяцы 1524 г. борьбе, но считает, что дело здесь не в реформации. Реформация и религиозный момент вообще лишь значительно позже, только весной 1525 г., сделались факторами движения; в 1524 г. и в первые месяцы 1525 г. это были только мимолетные и второстепенные влияния то цвинглианского Цюриха, то авантюристически радикального Мюнцера, оказавшего во время пребывания в Клеттгау влияние на местное крестьянское движение, на Вальдсгут и в особенности на тамошнего проповедника Губмайера.[4] Главное, по мнению Эльбена, в том, что «мировая политика» Габсбургов (в частности, их войны с Францией за Италию) отвлекала их от германских внутренних дел и сделала неспособными принимать политические и военные меры для подавления разрозненных групп и восстановления порядка. Швабский союз также проявлял медлительность, и тем самым заложены были начала «германского несчастья», т. е. Крестьянской войны.[5] Для бисмарковской эпохи опруссачивания германской государственности такая тенденциозность, направленная к принижению Габсбургов и к доказательству их политической слабости в Германии, вполне понятна.

Оба названных протестантских историка примыкают к концепции Иерга и Янсена о том, что крестьяне под влиянием реформации и мятежных настроений в городах решили отказаться от повинностей и поставили все под вопрос; но в отличие от этих католических историков, они оба, каждый по-своему, отрицают внутреннюю связь реформации с Крестьянской войной и видят главную причину последней в политике Габсбургов. Мюнцер для них авантюристический религиозный пропагандист, апеллировавший к инстинктам толпы и имевший успех в моменты ее особой экзальтации.

Прежде всего неверно, что волнения 1524 г. начались с того, что крестьяне не хотели выполнять повинностей и все ставили под вопрос под влиянием реформации. Источник недовольства крестьян Передней Австрии изложен в 62 статьях штюл-

---

[4] A. Elben «Vorderösterreich und seine Schutzgebiete im Jahre 1524», Stuttgart, 1889, § 4.

[5] Ib., § 24.

лингенских крестьян, в 41 статье крестьян — подданных графов Фюрстенбергов и в ряде статей крестьян деревень графов Шелленбергов. Дата составления этих статей неизвестна. Найдены они были, как сообщает архивист Бауман, сшитыми: надпись свидетельствует, что они были поданы в камеральный суд 6 апреля 1525 г. Однако дата составления и подачи господам ничего общего не имеет с датой подачи их суду. Доказать это можно тем, что в Шаффгаузенском соглашении графов Лупфенов со штюллингенскими крестьянами от 10 сентября 1524 г. в 39 статьях повторяются основные пункты штюллингенской жалобы; очевидно, при составлении Шаффгаузенского соглашения исходили из штюллингенских статей, которые были, таким образом, поданы господам в начале волнений. Эльбен также считает, что штюллингенские статьи отражают первоначальный источник недовольства подданных графов фон Лупфенов.[6]

Обратившись к содержанию штюллингенских и приложенных к ним других статей, мы видим, что они не только не ставят под вопрос все существующее, но в основном вообще не направлены против старых, издавна существующих повинностей. Они требуют только устранения новшеств и возврата к тому, что было. В этом духе составлены все статьи: всюду указываются старые обычаи и допущенные новым господином новшества и злоупотребления. 58-я статья, протестуя против одного местного платежа, жалуется, что он увеличен «на три фунта геллеров сверх старого обычая» (что и подчеркивается в самом названии этой статьи).[7] 1-я статья фюрстенбергской жалобы подробно говорит о том, что раньше крестьяне принадлежали другому господину, Дитриху фон Блюменэку, и тогда пользовались большими правами охоты; новый господин ввел новые тяготы, против которых они и протестуют, указывая, что, еще вступая во владение, он обещал оставить старые порядки.[8] В 6-й статье те же крестьяне жалуются, что новый господин предписывает им все новые и новые запреты и правила, и просят оставить все, как было раньше.[9] В 7-й статье они просят, чтобы штрафы принимали с них, как до тех пор, шаффгаузенской, а не раппен-

---

[6] Ib., § 4.

[7] F. Baumann, «Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben», Freiburg i. Breisgau, 1877, № 199, §. 58:
«Von gepott, das die herschaft gepeut bey drey pfund heller uber alt herkommen» (далее — «Akten...»).

[8] Ib., № 200, S. 209:
«...uns by altem herkomen pleiben zu lassen...wie sy uns erkaufft».

[9] Ib., № 200, S. 211:
«Pitten sollich gepott abzustellen und es bey alten gepotten pleiben zu lassen».

вейлерской монетой.[10] В 17-й статье они указывают, что какой-то случайный платеж превращен был господином в постоянную повинность; они просят «отменить это новшество» (bitten solliche neuwerung abzustellen). В таком духе все статьи. Особо надо упомянуть о 59-й штюллингенской статье, посвященной крепостному состоянию. В ней еще нет евангелической аргументации, но явно отражается влияние реформационной пропаганды. В то время как все статьи отличаются местным и конкретным характером, здесь наряду с конкретными обстоятельствами есть и соображения общего характера о том, что каждый рождается свободным. Но и это требование выдержано в общем для всех статей стиле. Оттого, говорится в ней, что мы или наши предки некогда задолжали, нас перевели в крепостное состояние; теперь же господа хотят считать нас своей собственностью и думают, что мы обязаны делать им все, что они прикажут, а со временем дойдет еще до того, что нас станут продавать. Они просят освободить их от крепостного состояния и впредь никого к нему не принуждать. Они согласны, как верные подданные, делать для господ все, к чему обязаны с давних времен.[11] Таким образом требование отмены крепостного состояния также мотивируется новым характером этого института, причем подтверждается верность старым повинностям.

Правда, граф Сигизмунд фон Лупфен жаловался городу Фрейбургу, что его возмутившиеся подданные отказываются от таких повинностей, работ и платежей, которые закреплены за домом Лупфенов в императорских привилегиях и грамотах и которыми этот знатный род пользовался больше трехсот лет без протеста с чьей бы то ни было стороны;[12] но, как показали уже штюллингенские статьи, это заявление не заслуживает доверия. Возможно, что с целью запугать имперский город призраком переворота граф Сигизмунд привлек отдельные, случайные акты для характеристики всего начавшегося движения, которое на первом этапе не выходило еще из рамок местного недовольства ухудшившимися условиями жизни. Виллингенская хроника, рассказывая о начавшихся крестьянских волнениях, объясняет их местными материальными условиями и чрезвычайными обстоятельствами. 1524 год, говорится там, был годом тревоги и вероломства (salt jahr und schalckjahr):

---

[10] Ib.:
«Pitten uns bey der Schaffhuser muntz pleiben zu lassen».

[11] Ib., № 199, S. 206—207:
«wir sunst als getreuw underthaun ausserhalb diser beschwerden unser herrshaft thun, was wir von alters here schuldig gewessen».

[12] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», Bd. I (Jahr 1524), Freiburg, 1863, № 15.

в январе сгорели мельницы, затем произошло наводнение «и была великая печаль во всей округе» (es war ain grosser jomer in allem land).[13] Дальше хронист жалуется на бурю и град, неурожай и дороговизну. Один мальтер ржи, стоивший 25 июля всего 30 шиллингов, 29 сентября стоил уже 2 флорина 16 шиллингов; один мальтер овса стоил в городе Целле 2 флорина. «И во всех землях были большое горе и нужда и большое недоверие во всем народе. Никто не хотел давать больше господам, и каждый держал себя своевольно».[14] Дальше следует сообщение о начале восстания (Ufrur) штюллингенских деревень.

То, что хроника подчеркивает местные материальные причины волнений 1524 г., весьма характерно. Что же касается характеристики крестьянских требований (es wolt niema umb kain oberkait nut mer geben), то здесь содержится преувеличение для начала событий. В качестве примера хронист ссылается на отказ штюллингенцев выполнить «tagedienst» и платить «fall», а также на появившиеся крестьянские статьи,[15] которые были еще весьма ограничены в требованиях. В представлении хрониста, писавшего в тридцатых годах XVI в., все события, имевшие отношение к Крестьянской войне, одинаково окрашивались в радикальный цвет.

Несмотря, однако, на обычный для того времени характер крестьянских движений, обусловленных недовольством новыми тяготами в области аграрных отношений, скоро появились симптомы дальнейшего углубления движения и стал обнаруживаться его новый характер; источник этого видели в лагере реформации. Наряду с сообщениями о крестьянских волнениях современники указывали насильственные действия на религиозной почве. Например, большая толпа из рейнского местечка Штейн разгромила монастырь в Иттингене в связи с арестом «лютеровского» священника Экслина. Это выступление вызвало большую тревогу и заняло видное место в переписке австрийских властей, местных господ и городов. В переписке сообщается также, что 19 июля констанцский епископ получил извещение от своего викария — доктора Раминга о трех знаменательных фактах, которые он ставит, как видно из донесения, в общую связь. Во-первых, в ответ на арест «лютеровского» священника Экслина жители рейнского местечка Штейн и некоторых «других местностей» собрались у Фрауэнфельда, где

---

[13] «Heinrich H u g s Villinger Chronik von 1495 bis 1533», Bl. 137a.

[14] Ib., Bl. 139b:

«Es was in allen landen gross angst und nott und grosse untruw unter allem folck. Es wolt niema umb kain oberkait nut mer geben, es macht jeder nach sim gefallen».

[15] Ib., Bl. 140a:

«...und der artickel warend mer von buren» etc.

был заключен арестованный, и расположились лагерем у монастыря в Иттингене; во-вторых, аббат из Рейхенау собрал своих подданных и предложил «поделиться с ними» (mit ihnen zu theilen) для восполнения ущерба, нанесенного градом, лишь бы они «не переходили к французу» (keiner dem Frantzosen zuzuziehn); при этом «один из этой шайки» (ainer under ihnen in dem Huffen) три раза запалил свое ружье с целью застрелить аббата, но все три раза оно дало осечку; этот крестьянин взят под арест для предания суду; наконец, в-третих, «значительная шайка крестьян» (ain Huff Puren derselbigen ain grosse Zal) собралась у Тенгена и расположилась лагерем «неизвестно для какой цели».[16] Подчеркивая тревожный характер сообщаемых фактов, Раминг заверяет епископа в своей готовности служить ему всегда и во всем.

Того же числа имперский секретарь Вейт Зутор сообщал австрийской канцелярии в Штутгарте подробности разрушения монастыря в Иттингене. Участвовало около пяти тысяч человек «простого народа», среди них «некоторые из Шаффгаузена»; но отряд увеличивался с каждым днем за счет подданных из Тургау и теперь состоит уже почти из семи тысяч человек[17]. На основании донесений Вейта Зутора и Иоганна Раминга (последнее было, очевидно, переслано констанцским епископом в Штутгарт) австрийские власти, поставившие эти факты в связь с событиями во владениях Лупфенов, написали городу Фрейбургу, что «все это указывает на начало такого мятежа и возмущения, которое будет означать упразднение всех господ и всякой знати», что следует опасаться повторения «Башмака» и что вообще неизвестно, до чего дойдет, если во-время и со всей решительностью ничего не будет предпринято.[18] Дальше австрийские власти подчеркивают, что начавшийся в Гегау мятеж они считают более серьезным (für mehr beschwerlich), чем восстание швейцарцев (dann der Eidgenossen Uffrur). Австрийская канцелярия видит, таким образом, симптомы дальнейшего углубления движения. Это сплачивает все имущие классы, о чем говорит не только самый факт обращения к Фрейбургу, но и то, как последний реагировал на тревожный сигнал. 10 августа магистрат этого города написал графу Сигизмунду фон Лупфену о своей полной готовности

---

[16] H. Schreiber, op. cit., Bd. I, № 5.

[17] Ib., № 4.

[18] Ib., № 6:

«Diewil nun us sollichen Empörungen und Zusammenrottirungen, wie Ihr lichtlich bedenken mögen, anders nichts, dann Abfall und Zerrüttung aller Ober- und Erbarkeit, und als zu besorgen, ein Bundschuh folgen und entstehen mag; auch in wenig zit wit, unwissend wohin laufen wurd, wo nit bi ziten mit Ernst und Tapferkeit Insehens geschicht...»

помочь ему всем, чем он располагает. Ваша милость, говорится в этом письме, может быть уверена, что в таких злодейских делах, которые уподобляются «Башмаку», мы безусловно будем с господами и помогать им бороться и наказывать, чтобы удержать свое знатное положение.[19] В ответном письме граф Сигизмунд сообщил фрейбургскому магистрату, что восставшие заставляют присоединяться к ним и тех подданных, которые хотели оставаться покорными господам и верными своим обязательствам, причем мятежники указывают на новшества, якобы вводимые господами вопреки праву, «что в действительности не имело места».[20]

Сообщая все эти тревожные сведения, граф Сигизмунд не скрывает, что причину опасного направления событий он видит в связи крестьян с известными кругами реформации. В том же письме он пишет, что его крестьяне отвергли арбитраж уполномоченных эрцгерцога Фердинанда — Ульриха Габсберга, Ганса Якова Ландау — и всего его представительства (Ausschuss); он предложил новый состав арбитров — по шести человек от каждой стороны, причем крестьяне выдвинули в качестве представителей двух человек от лесного крестьянства и по одному от каждого из четырех городов; одним из этих городов был Вальдсгут. Председателя арбитров (Obmann) они тоже предложили избрать «из той же категории», т. е. из тех, кто не обладает никакими официальными судебными функциями в высшей или низшей юстиции или в области лесных и охотничьих прав. Сигизмунд объясняет, почему этот вариант неприемлем для него и для партии господ. Арбитраж эрцгерцога является, по его мнению, самым честным и самым беспристрастным, представители же Вальдсгута и лесного района являются «в известной мере партийными», так как обещали крестьянам помощь против господ; потому они и не могут считаться желанными арбитрами.[21]

---

[19] Ib., № 11:

«Und soll sich sunst E. G. gewysslich versehen, dass wir in solchen bösen Händeln, die sich dem Bundschuh verglichen, by E. G. und aller Erbarkeit sten und bliben, und dieselben Thätter mit Hilff und vor Rate gerürter unser Oberkeit und anderer Erbarkeit helfen wollen abtriben und straffen, und die Erbarkeit handthaben».

[20] Ib., № 15:

«...und haben sich alles nit lassen benügen, sondern in gleytlichem Anstand ander unser Unterthanen, so uns gern eid pflichtigen Gehorsam gethan hätten, von uns und zu ihr Gehorsam gezwungen, und uns gegen menglichem ingebildet, als ob wir ihnen naisman wider Recht, das doch nie geschehen...».

[21] Ib:

«Aber die Unterthanen und Insassen haben solchen erlichen Anlass, darab sich kein Theil zu beclagen hat und jedem Theil gleich ist, nit annemen, sonder vermeint, dass wir sechs und sie sechs von dieser Art, nemlich wollten sie zwen vom Wald und aus jeder Stadt der vier Stetten einen nemen; dieselbe

Таким образом связь крестьян с Вальдсгутом была, по мнению господ, источником радикальных идей и радикальной тактики. Для эрцгерцога Фердинанда это было тоже решающим в его оценке движения. 6 августа 1524 г. он пишет гофрату в Иннсбруке, какова должна быть тактика австрийской администрации в переговорах графов и господ с подданными ландграфства Штюллинген: к 24 августа надо окончательно выяснить, принимают ли подданные составленный уполномоченными эрцгерцога компромисс; если они к этому сроку не примут его или обнаружат стремление к другим средствам, необходимо будет в соответствии с приказом австрийских властей о применении силы по отношению к вальдсгутцам помочь графам Лупфен против их подданных, чтобы заставить их принять условия; в противном случае можно опасаться, что и другие подданные восстанут против господ.[22]

Как видим, еще в начале августа, т. е. задолго до выяснения позиции штюллингенских крестьян, эрцгерцог Фердинанд считал возможным принять против них и против вальдсгутцев общие военные меры. Опасность радикализации крестьянского движения Фердинанд также видел в вальдсгутской пропаганде.

Тревогу господ вызывает в данном случае не общая пропаганда реформации, а ее особое направление, которое, по мнению господ, проявляется именно в Вальдсгуте. Правда, в переписке говорится обыкновенно о «лютеровских делах» вообще. Эрцгерцог Фердинанд рассматривает новое крестьянское движение лета и осени 1524 г. в тесной связи с «возмущением и мятежом в лютеровских делах». В указанном уже его письме от 6 августа донесения о всех волнениях того времени, в том числе и о чисто крестьянском движении в графстве Штюллинген, называются донесениями «о событиях в лютеровских делах, в каком состоянии они в настоящее время находятся в передних провинциях».[23] В других письмах эрцгерцога, посланных 3 августа, мы встречаем ту же формулу: из полученных нами донесений, говорится в первом письме, мы узнаем «о событиях и мятеже, происшедших до сих пор в передних провинциях

---

12 sollten einen unparthyschen Obmann, der auch von diser Art were, und weder hohe noch nidere Gericht, Vorst noch Wildpenn hette zu verwalten. Das wir nun aus Ursachen, dass die von Waldshut und die vom Wald zum Theyl parthysch,und ihnen wider uns Hilff zugesagt, nit annemen khonden, das auch in Rat nit funden».

[22] Ib., № 10.

[23] Ib.:

«...der Läuf in der Luterischen Sachen,wie die yetzo in vordern Landen stehen».

из-за лютеровской секты».[24] То же, по тому же стандарту — в другом письме: «о событиях и возмущении в лютеровских делах».[25] Враги реформации Габсбурги валили всех своих противников в одну кучу и называли все дела, связанные с течениями реформации, «лютеровскими». Однако они имели в виду не вообще лютеран, а определенное направление реформации, представлявшееся им самым опасным. Более точно определяет характер «лютеровской секты», о которой идет речь, имперский секретарь Вейт Зутор, посланный в начале сентября в Баден, где происходили совещания швейцарцев. Зутор сообщает 8 сентября австрийским властям, что он вел тайные переговоры с уполномоченными швейцарских кантонов о выдаче Габсбургам Бальтазара Губмайера, скрывающегося в Шаффгаузене, и о выдаче участников революционных выступлений в Тургау, также пользующихся убежищем в Швейцарии, а также тех жителей местечка Штейн, которые были зачинщиками разрушения иттингенского монастыря.[26] Вейт Зутор заверяет, что швейцарцы благожелательно настроены в этом вопросе и сами намерены истребить эту лютеровскую секту (und darob sin, die luterische Sect zu vertilgen), а дальше выражает ту же мысль словами: «прекратить эту пресловутую секту» (vielgemelten Sect abzustellen). Подводя итог своим переговорам в Бадене, Зутор пишет: «В итоге мне было твердо указано, что со временем они искоренят эту секту в Цюрихе и во всем Щвейцарском союзе».[27] И дальше: «Цюрих и Шаффгаузен остаются под подозрением, пока в отношении тургаусцев и штейнцев не будет применено правосудие».[28] Здесь, таким образом, речь идет явно о таком направлении реформационной мысли, которое занимает особое место в отношении не только к лютеровской, но и к цвинглианской реформации. От цвинглианских Цюриха и Шаффгаузена требовали, чтобы они не помогали этой «секте» и не прикрывали ее, причем знали, конечно, что «секта», о которой идет речь, отлична от цвинглианства всеми основными принципами. Не только Габсбурги требовали этого от цвинглианских городов и кантонов. Того же

---

[24] Ib., № 7:
«...der Leuff und Empörung, so sich daselbst in vordern Landen an etlichen Orten der Luttrischen Sect halber bisher erzeigt...».
[25] Ib., № 8:
«...der Läuf und Empörung in der Luttrischen Sachen».
[26] Ib., № 27.
[27] Ib.:
«das sie diese Sect mit der Zeyt zu Zürch und allenthalb in der Eidgenossenschaft ausrüten werden...».
[28] Ib.:
«Zürch und schaffhausen Stand in Suspenso, bis dass man mit den Thurgeuern und denen von Stain gerecht wurdet».

требовал от них весь Швейцарский союз, вся совокупность «Eidgenossen» на своем сентябрьском совещании в Бадене. В решении совещания говорится, что все члены союза обязаны помогать австрийским властям в их мерах против тех своих городов, земель, деревень и крестьян, которых они сочтут необходимым штрафовать и подвергать наказаниям, — особенно из «этих новых сект и заблуждений» (besonder von diser neuwen Secten und Verfürungen wegen). Швейцарцы постановили, что они под угрозой наказания не допустят, чтобы кто-нибудь из них или их подданных помогал восставшим против своих господ в переднеавстрийских землях крестьянам. Город Шаффгаузен добился для себя особого положения. Выработанные на баденском совещании репрессивные меры не должны применяться в общем порядке к селам, деревням и дворам города Шаффгаузена или к его зависимым людям, которые окажутся в сообществе с возмутившимися крестьянами. Села, деревни и дворы Шаффгаузена должны быть отмечены государственным гербом в знак их особого положения и исключения из общего порядка. Однако делегаты Шаффгаузена, принявшие участие в совещании, обещали, что сами власти и господа этого города постараются, чтобы никто из его людей не поддерживал связи с возмутившимися крестьянами и не оказывал им помощи.[29] Таким образом и здесь «лютеровской сектой» называли особую организацию, против которой должны были объединиться все официальные власти, включая цвинглианские города. Дальше в том же постановлении мы видим, кого имеют в виду его авторы: это опять-таки разрушители иттингенского монастыря из местечка Штейн, затем зачинщики крестьянских волнений в Тургау и, наконец, Губмайер с его сторонниками. Виллингенская хроника также рассказывает, что против этих радикальных деятелей поднялось всеобщее жестокое гонение. Швейцарцы обещали не оставить безнаказанными никого из них, а цюрихцы выдали бежавших к ним участников разгрома Иттингена, которым отрубили головы.[30]

Виллингенский хронист — правоверный католик. Действия цвинглианцев (в частности, их поведение в религиозных делах и легкое отношение к обрядам) он называет своеволием. Тревожным симптомом, характеризующим наступление беспорядков, он считает произвол в религиозных делах. «Люди Цюриха и цюрихского района,— пишет он,— проявляли особенное своеволие. В Цюрихе и Шаффгаузене ели мясо в пост

[29] Ib., № 21.

[30] «Villinger Chronik...», Bl. 141b:

«Die Aidgenossen hatten sich ain tag zu Baden der maus das die von Zurich ina müssten gen uss ir statt die bi dem kloster Vtingen gewesen warend, dena huw man zu Baden ir kopf ab».

и сжигали образа».[31] Однако цюрихской реформации он не приписывает ничего, выходящего за рамки чисто церковных дел. Рассказывая о крестьянских беспорядках в ландграфстве Штюллинген, хронист не связывает их действий с цвинглианской реформацией, а намекает на существование какой-то тайной силы, которая помогает крестьянам. «И не известно было,— пишет он,— на что они надеялись и кто же мог им оказать помощь. Они совсем одичали».[32]

Указанные выше немецкие историки и многие их единомышленники объясняют медлительность австрийских властей в подавлении крестьянских беспорядков и вальдсгутской религиозной оппозиции исключительно соображениями общей политики Габсбургов или их политической и финансовой слабостью; внутренний характер нового движения не принимается в расчет. Между тем источники показывают, что габсбургские власти, как и господская партия вообще, колебались в выборе тактики именно потому, что видели совершенно новый характер движения, вытекающий из связи крестьян с вальдсгутской реформацией, грозившей распространиться и вызвать гражданскую войну. Эрцгерцог Фердинанд был сторонником репрессий, которые должны были, по его мнению, послужить примером для подданных других господ и предостережением на случай других отказов от повинностей и платежей.[33] Советники его и чиновники, наоборот, считали, что необходимо приложить усилия к полюбовному решению конфликта или хотя бы к затяжке переговоров, так как, помимо финансовых затруднений, необходимо принять во внимание и другие обстоятельства, а именно: если в вальдсгутское дело будут вовлечены и другие люди, возникнет еще большее возмущение или же настоящий «Landkrieg» т. е. общая гражданская война во всей этой земле.[34] Чиновники эрцгерцога, как и сам он, видят главную угрозу в возможности «Landkrieg» и предполагают разные пути его предупреждения,—а это значит, что решающим для них был вопрос о внутреннем характере движения. Финан-

---

[31] Ib., Bl. 137a:

«Item im Zürichbiett und zu Schaffhaussun und zu Stain assen sy flaisch in der fassten und brauchen die Bildnissen der helgen uss der kilchen...»

[32] Ib., Bl. 140b:

«Und wist man nit wes sy sich trossten oder wer in helfen wolt und warend füchswild».

[33] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 10.

[34] Ib., № 18:

«Und wo sich die Waldshuter Handlung dermass darzu pauschet, auch ander Leut mehr darein vermischen sollten, daraus noch ein grösserer Au frur oder ein Landkrieg enstünde.»

совый аргумент играл здесь, как видно из последнего письма, немаловажную роль, но и он приобретал значение главным образом в связи с оценкой внутреннего характера и масштабов движения, которое грозило стать всеобщим. За отдельными эпизодами революционных действий в Гегау и Тургау австрийские власти видели объединяющую их пропаганду определенного направления реформации и потому сознавали общее значение каждого эпизода. Отсюда — совещания представителей всех местных господ для обсуждения общих репрессивных мер, чтобы эпизодические проявления недовольства и непокорности не перерастали в данной области в гражданскую войну.

В этих условиях решающим для партии господ было сохранение не столько того или иного из своих оспариваемых прав, сколько самого авторитета господ и властей, т. е. самой основы законности и порядка. Поэтому и на совещаниях господ между собой и при переговорах, которые велись в Шаффгаузене в начале сентября между представителями господ переднеавстрийских земель и подданными графов фон Лупфенов, чувствовалось, что главная забота — не само штюллингенское дело, а общее положение во всем данном районе; не то, каков должен быть новый порядок крестьянских платежей в Штюллингенском ландграфстве, а то, как крестьяне могут искупить свою вину, какую принять меру пресечения, которая могла бы помешать распространению неповиновения и заставила бы крестьян порвать связи с Вальдсгутом.

Пока в Шаффгаузене велись организованные австрийскими властями переговоры с подданными Лупфенов, сам граф Сигизмунд фон Лупфен совещался в Радольфсцелле с другими господами о подготовке военных мер против подданных. 8 сентября представители князей в шаффгаузенских переговорах писали Сигизмунду, что в ходе переговоров с крестьянами достигуто соглашение по всем пунктам, за исключением подводной повинности (доставка ржи на рынки); представители крестьян считали достаточной доставку ржи на крестьянских подводах в Штюллинген. Но главное внимание в этом письме обращено на отказ крестьян от уплаты штрафа за участие в восстании. Там говорится, что крестьяне пользуются поддержкой Цюриха и Шаффгаузена, указывающих на вред, который может быть причинен городской торговле разорительными штрафами, налагаемыми на крестьян. Надо найти эффективную меру воздействия на крестьян, не затрагивающую интересов указанных городов. Князья считают такой мерой массовое шествие крестьян — участников восстания к ландграфу, публичное признание ими своей вины, сдачу оружия и знамени и торжественное подтверждение своего подчиненного положе-

ния.[35] Из других писем княжеских представителей в тот же и следующий дни,[36] а также из письма имперского секретаря Вейта Зутора[37] видно, что позиция Цюриха и Шаффгаузена привлекала внимание господских кругов потому, что при помощи этих цвинглианских городов господа надеялись привести Вальдсгут к подчинению. Губмайер находился тогда в Шаффгаузене, и задача заключалась в том, чтобы добиться его выдачи, а вместе с тем разрыва крестьян с радикальным центром реформации в Вальдсгуте. Княжеские представители рекомендовали предупредительное отношение к Шаффгаузену; Вейт Зутор, наоборот, настаивал на твердой политике нажима; все, однако, были согласны, что этот вопрос основной, и ему должны быть подчинены все местные вопросы. Лупфены и другие владетели района согласились с этими доводами. Вместо штрафов на крестьян они признали более целесообразной всю рекомендованную князьями процедуру раскаяния. Так они надеялись добиться отказа Шаффгаузена и Цюриха от защиты Губмайера и Вальдсгута.[38]

Вопреки утверждениям Штольце мы видим, таким образом, что австрийские власти, как и вся партия господ, вовсе не вели политики общей католической реакции. Наоборот, они склонялись к соглашению с таким радикальным направлением бюргерской реформации, каким были цюрихско-шаффгаузенские цвинглианцы, чтобы вместе с ними действовать против того реформационного направления, которое они считали источником нового характера крестьянского движения. В центре внимания австрийских властей, господ переднеавстрийских земель и заинтересованных городов был вопрос о нарастающей социальной революции, об угрозе гражданской войны, связанной с определенной трактовкой реформации.

Чтобы изолировать и уничтожить это направление реформации, центром которого считали Вальдсгут, они готовы были итти на соглашение с любым направлением бюргерской реформации, не склонным распространять идеи христианской свободы на социальные отношения. Однако соглашение с Цюрихом и Шаффгаузеном о выдаче Губмайера и о репрессиях против Вальдсгута оказалось делом нелегким. При всем различии в понимании реформации очевидным фактом было покровительство цвинглианских городов вальдсгутской секте. Переднеавстрийские власти и господа объясняли это сложностью внутришвейцарских отношений. Цвинглианские города считали невыгодным для себя подавлять вальдсгутскую реформа-

[35] H. Schreiber, op. cit., № 25.
[36] Ib., № 26, 29.
[37] Ib., № 27.
[38] Ib., № 28, 31.

цию, так как опасались, что это ухудшит их положение по отношению к католическим кантонам. 8 сентября представители Лупфенов в Шаффгаузене указывали своим господам на чрезвычайную трудность соглашения с Шаффгаузеном, где большинство принадлежит к лагерю реформации. Они указывали, что следует добиться обращения Швейцарского союза к магистрату Шаффгаузена и даже нажима, а до того не надо вести переговоров с магистратом: среди населения найдутся такие, которые предупредят радикального проповедника.[39] Намечался, таким образом, путь совместных действий с католическим большинством кантонов, чтобы добиться отказа цвинглианских городов от покровительства Губмайеру и Вальдгуту. Однако в поддержке мероприятий Габсбургов со стороны Eidgenossen не было уверенности вследствие их связи с французским королем в момент назревания нового этапа итальянской войны. Упоминания о французских связях и симпатиях швейцарцев недаром часто всплывают в переписке габсбургской администрации по поводу Вальдгута и крестьянских волнений.[40] Имперский комиссар Вейт Зутор, ведший переговоры со Швейцарским союзом, с удовольствием отмечал 8 сентября намечавшийся, по его мнению, поворот в тактике Eidgenossen. Он сообщал о конфликтах последних с французами из-за оплаты наемников, но главные надежды возлагал на развитие событий в самой Швейцарии. Крестьянские волнения в Тургау и радикально-реформационное движение в местечке Штейн, приведшее к разгрому монастыря, были поставлены в связь между собой и произвели большое впечатление. Швейцарцы хотят вытравить радикальную секту реформации; в связи с этим они недоверчиво относятся к цвинглианским городам, подозревая их в потворстве радикальной пропаганде и действиям этой секты. Так как Цюрих и Шаффгаузен остаются под подозрением, в Швейцарском союзе настаивают, чтобы диспут Цвингли с Экком состоялся не в Цюрихе. Все это, по мнению Вейта Зутора, хорошие симптомы, говорящие о том, что швейцарцы не допустят дальнейшего пребывания Губмайера под защитой Шаффгаузена.[41]

Вся эта переписка не оставляет никаких сомнений в том, что в Передней Австрии и в Швейцарии власти и господа боро-

---

[39] Ib., № 26:

«Nu tragen wir Sorg, sollen wir, vor und eh von den Eidgenossen den von Schaffhausen Schrift und Befelh zukombt, an ain gemeinen Rat hie Verwarung des Pfaffen begeren, so werd er gewarnet; dann ist der mertail so lutrisch hie. daz wir die Fürsorg tragen, wie ob angezeigt ist...» Под словом «lutrisch» здесь имеется в виду, конечно, приверженность к реформам вообще.

[40] Ib., № 27, 47.

[41] Ib., № 27.

лись главным образом не против реформации вообще и не против цвинглианства, а против радикальной секты, связанной с крестьянским движением. От Цюриха и Шаффгаузена требовали лишь прекращения поддержки этой секты в Вальдгуте и Швейцарии. Переднеавстрийские власти стремились к совместным действиям с властями Швейцарского союза для общего нажима на Цюрих и Шаффгаузен. Они хотели преодолеть все затруднения и надеялись, что швейцарцы ходом событий в их собственной стране вынуждены будут пойти им навстречу; самостоятельно итти на конфликт с Цюрихом и Шаффгаузеном австрийские власти считали нецелесообразным.[42]

Поскольку организация общего нажима на цвинглианские города затягивалась, власти и господа Передней Австрии, не решавшиеся на насильственную ликвидацию вальдгутского центра, решили изолировать его от крестьян, заключая местные компромиссы, а прежде всего склонить к такому компромиссу штюллингенских крестьян. Если наметившиеся тенденции к превращению крестьянских движений в общую крестьянскую войну приписывали влиянию вальдгутской реформации, то путь местных компромиссов казался необходимым для борьбы с этим влиянием. В переговорах с крестьянами — подданными Лупфенов—в Шаффгаузене взяли верх сторонники соглашения, но при этом подчеркивалась необходимость твердой позиции во всех вопросах, связанных с общим положением в стране; уступки здесь могли привести к обратным результатам, придавая движению общий характер.

Княжеские представители из Радольфцелля писали 9 сентября своим коллегам в Шаффгаузен, что, по их мнению, нельзя итти на уступки крестьянам в вопросе о перевозке ржи на рынки: «если в таком старом обычае крестьяне теперь добьются уступки восстанием, то вы можете, как и мы, взвесить, какое волнение это вызовет среди крестьянской массы, а весьма скоро такие же отпадения и беспорядки вызовет и у других подданных».[43]

10 сентября 1524 г. в Шаффгаузене при посредничестве его магистрата переговоры завершились соглашением, вполне выдержанным в духе этой тенденции господской партии. В Шаффгаузенском соглашении 39 статей, из которых 13 регулируют барщинную повинность крестьян, устанавливается строгий порядок выполнения крестьянами (имеющими лошадей и без-

---

[42] Ib., № 31.

[43] Ib., № 28:

«Wo auch solch alt Herkommen ihnen durch ihr Empörung ytz nachgeben werden sollt, mögt Ihr glich so wol als wir bewegen, was solchs under den Buren für ein Geschrey und dest fürter bei andern Unterthanen auch derglich Abfelligkeit und Unruhe bringen möcht».

лошадными) семи дней барщины на всех полевых работах; невыход в поле возмещается штрафом; тюремное заключение отменяется; каждому выполняющему барщину предоставляется время для отдыха, кроме того предусматриваются другие работы, не ограниченные определенным числом дней. Так, 11-я статья обязывает каждого крестьянина возить рожь на ярмарки в Шаффгаузен раз в год; 3-я предписывает крестьянам доставлять сколько потребуется дров и строительного леса только для замка Штюллинген, но не для нужд всяких должностных и иных лиц вне этого замка; 6-я устанавливает, что всякий крестьянин, имеющий подводу, обязан доставлять дичь, «когда потребуется, но только в замок Штюллинген, а не дальше»; 10-я обязывает обрабатывать пеньку (очевидно, тоже сколько нужно и сверх установленных дней). Статья 10-я содержит характерную оговорку, что не следует отягощать этой работой чрезмерно (und sollen auch damit uberflüssig nit beschwert werden). Дополнительные работы указываются также в статьях 5, 7, 12, 13 и 19 Шаффгаузенского соглашения.[44] Мотивы такой твердой позиции в вопросе о барщине указаны в приведенном уже послании князей из Радольфсцелля. В основе политики господской партии лежали не конкретные частные вопросы, послужившие непосредственными причинами конфликта, а вопросы принципиальные, связанные с основами социального строя. И не только в споре о барщине, но и во всех других пунктах в Шаффгаузенском соглашении проводится принцип сохранения всех существующих прав и отношений без каких-либо уступок, которые могли бы поколебать их незыблемость и стабильность. Вместе с тем предусматривается устранение всех злоупотреблений и отступлений от почвы права.[45] Всякое новшество должно быть устранено, а все, что существует по праву как старый институт, должно строго соблюдаться.[46] Через Шаффгаузенское соглашение красной нитью проходит идея о том, что принцип права заключается в строгом соблюдении местных обычаев и традиций. Поэтому в соглашении содержатся оговорки о том, что тот или иной пункт не может быть применен в такой-то из тридцати пяти деревень, так как

---

[44] Ib., № 32.

[45] Примером может служить статья 29-я, твердо настаивающая на строгом соблюдении законности: «Ob einer bei der Herrschaft verklagt und derselb daruf gefänglich eingezogen wurd, so der Handel das Malefiz nit berürt und der gefangene Tröstung hat, die soll von ihm angenommen und derselbe nit gethürmt, sondern demnach das Recht mit ihm gebrucht werden. So er aber nit Tröstung hat und er wird gethürmt, der soll den andern oder d itten Tag, nach Gelegenheit des Herrn und sines Gerichts ungefährlich für Recht gestellt werden, und was ungefärlich das Recht git, dabi soll man ihn bliben lassen».

[46] Ib., § 20, 21, 25, 33 etc.

в ней существуют иные обычаи.[47] Лупфены и их советники были вначале противниками письменного соглашения в какой бы то ни было форме и считали, что крестьяне должны сдаться на милость без всяких условий и гарантий.[48] Вынужденные итти хотя бы на временный компромисс с крестьянами, пока не выяснится возможность репрессий против Вальдсгута, они согласились на фиксацию в договоре принципа права только в строго местном понимании и применении. Лишь в такой форме соглашение могло разрушить связь крестьян с радикальным вальдсгутским центром реформации.

Мы видим, таким образом, что уже на первом этапе крестьянских волнений 1524 г. в переднеавстрийских землях, завершившемся Шаффгаузенским соглашением 10 сентября, господская партия видела главную опасность в связях крестьян с тем направлением реформации, которое стремилось придать местным движениям общий характер. Целью всех мер и планов господской партии и австрийских властей, включая заключенное 10 сентября соглашение, было устранить это реформационное направление или, по крайней мере, изолировать его от крестьян. Следовательно, связь крестьянского движения с реформационной пропагандой в ее наиболее радикальной форме возникла не в результате тактики Габсбургов; наоборот, она составляла основную причину всех их мероприятий. Это радикальное направление представлялось отличным от реформации Цвингли несмотря на покровительство, которым оно пользовалось со стороны цвинглианских городов Швейцарии. Тут же, однако, возникают вопросы: правильно ли оценили ситуацию австрийские власти и связанные с ними круги господ переднеавстрийских земель? Действительно ли за первыми движениями крестьян конца 1524 г., возникшими там и сям между Верхней Швабией и Шварцвальдом, стояла единая сила, ставившая единые цели, чтобы объединить все крестьянство? И еще вопрос: правильно ли господа оценивали положение, считая центром этой силы Вальдсгут, а ее источником — проповедь Губмайера?

Для ответа необходимо разобраться в ходе событий и выяснить их характер в указанных землях. Прежде всего Шаффгаузенское соглашение не внесло успокоения в ландграфстве Штюллинген, не помешало движению распространиться и выйти за рамки чисто местного недовольства. Уже 12 сентября выяснилось, что многие крестьяне протестуют против соглашения и не хотят его соблюдать. Граф Вильгельм фон Лупфен

[47] Ib., § 7, 32, 38, 39.

[48] Ib., № 28:

«...diweil mans ye nit dahin bringen mag, dass sie sich in fürstlicher Durchleucht Gnad oder Ungnad ergeben wöllen...»

и другие представители знати, собравшиеся в Штюллингене, сообщили графу Сигизмунду, что, по их впечатлениям, крестьяне не относятся к соглашению серьезно, собирают силы для борьбы и видят в переговорах только способ выиграть время, почему и просят еще восемь или четырнадцать дней для окончательного решения.[49] В другом письме, от 13 сентября, граф Вильгельм сообщал о ходе предпринятого Шаффгаузеном посредничества. Лица, выделенные этим городом для переговоров с крестьянами, побывали у них и сообщили затем свое впечатление, что они вообще не желают разговаривать.[50] По его собственным сведениям, крестьянские общины ежедневно устраивают совещания и к чему-то организованно готовятся; он считает поэтому, что надо обратиться к силе, и «чем скорее, тем лучше». О мотивах нежелания крестьян принять условия Шаффгаузенского соглашения граф Вильгельм высказался еще в первом из приведенных писем. О разногласиях по отдельным пунктам он не говорит подробно, очевидно, считая их не столь важными. Главное в том, что часть крестьян недовольна самым характером предложенной им капитуляции; они не согласны сдать оружие и знамя и отвергают, таким образом, главную цель господ — вернуть их в прежнее состояние и разрушить их организацию. Посредничавший во время переговоров магистрат Шаффгаузена сообщил 13 сентября Лупфенам, что крестьяне недовольны некоторыми пунктами о барщине и заявляют, что предусмотренных повинностей они не обязаны выполнять; следовательно, они отвергают лежавший в основе соглашения принцип нерушимости местных обычаев и требуют применения общих правовых норм. Магистрат выражает уверенность, что возражения не являются непреодолимым препятствием: некоторыми уступками в отношении прав охоты можно склонить крестьян к уважению старых местных традиций. Опасным и невозможным магистрат, как и граф Вильгельм фон Лупфен, считает требование крестьян оставить им их организацию, знамя и оружие.[51] Из переписки этих дней видно, что борьба вокруг Шаффгаузенского соглашения происходила в самом крестьянском лагере. Согласно полученному 12 сентября Сигизмундом фон Лупфеном донесению из Штюллингена, крестьяне, желавшие принять Шаффгаузенское соглашение, прислали представителей с жалобой на дру-

[49] Ib., № 37:
«Und diewyl die Buren also ains Bedachts acht oder vierzehn Tag begern sorgen wir warlich, sie haben ain Verstand, syen noch nit wol gerüst, und lauf etwas Untreu und Valsch mit».

[50] Ib., № 41:
«...so sein die Buren dermassen geschickt erfunden, das sie kein Handlung mit ihnen fürnemen wöllen».

[51] Ib., № 43, 44.

гих, которые обрушиваются на них с бранью и угрозами. Эти радикальные элементы не желают признавать соглашения, заключить которое они в свое время дали свои полномочия.[52] 16 сентября иннсбрукский гофрат получил донесение из Энгена о том, что недовольные крестьяне, отвергающие переговоры с господами и, в частности, Шаффгаузенское соглашение, составляют небольшую группу; они склонили некоторых на свою сторону, но не всех.[53] Гофрату известно также, что крестьяне монастыря Сен-Блазиен приняли соглашение к выполнению, но двести человек отвергают его. 20 сентября он же ответил в Энген, что «воюющих крестьян» пока только двести, и надо не договариваться с ними, а взять их силой.[54] Значение, которое придавалось деятельности небольших радикальных групп, пропагандировавших против переговоров, объясняется популярностью их пропаганды и их влиянием на массы крестьян. Представление об этом дают расчеты на принятие Шаффгаузенского соглашения и изоляцию радикальных групп. В донесении княжеских представителей на ландтаге в Энгене иннсбрукскому гофрату сообщается о посредничестве шаффгаузенского магистрата и об ожидавшемся ответе крестьян: «Если крестьяне примут соглашение, эта крестьянская война будет приостановлена, если же нет, придется действовать по отношению к ним согласно нашему предыдущему письму», т. е. итти на вооруженный конфликт.[55] Успех радикальной группы, действовавшей среди штюллингенских крестьян, рассматривался таким образом как начало крестьянской войны. Имея в виду силы, стоящие за пропагандой радикальной группы, и возможные будущие события, этот официальный документ впервые пустил в ход термин «Bauernkrieg». Его авторы видели уже нити, связывающие штюллингенских крестьян с недовольными крестьянами всего Гегау, а также пути расширения крестьянского движения на другие районы юго-западной Германии.

Каковы же были эти нити и в чем состояли симптомы событий, грозивших сделаться крестьянской войной? Княжеские представители в Энгене сообщали иннсбрукскому гофрату в том же донесении, что крестьяне всюду в Гегау состоят в заговоре,

[52] Ib., № 36:
«...wie die Anderen, so by dem Huffen liegen, sie hoch schelten, drayen ihnen sie zu erwürgen, wollen den zugesagten Vertrag... nit halten».

[53] Ib., № 47:
«...dass nach Beschluss, Bittung umb das Insigel und volziehung aller Handlung, sich erst etlich Baurn under ihnen auffgeworfen, ein Meuterey und Unwillen gemacht und sie die andern zum Theil, doch nit all, bewegt».

[54] Ib., № 51.

[55] Ib., № 52:
«Nemen sie den an, so ist derselb Bauernkrieg gericht, nemen sie dann den nit an, so wirt man Inhalt voriges unsers Schreibens gegen ihnen handlen».

ввели конспирацию и готовят общее выступление против платежей и работы на господ; а именно намечается следующее: в воскресенье, 2 октября, когда много крестьян соберется в деревню Гюльцинген, что недалеко от города Твейль, договорятся об общем восстании крестьянства. Авторы письма указывают также, что герцог Ульрих Вюртембергский, находящийся в конфликте с Габсбургами и Швабским союзом, изгнанный из своего герцогства и мечтающий вернуться туда силой, собирается 2 октября заключить в Гюльцингене союз с крестьянами и воспользоваться их помощью; если это удастся, к нему присоединятся также штюллингенские и фюрстенбергские крестьяне, вообще все недовольные в Гегау. Авторы донесения советуют к 1 октября, за день до стечения гегауского крестьянства в Гюльцинген, собрать в Штокахе представителей «всего дворянства Гегау», подготовив военные силы; нужно, пишут они, взять под наблюдение каждую деревню и сорвать план восстания.[56] Шесть дней спустя, 29 сентября, княжеские представители в Энгене высказали такие же опасения в письме к австрийской администрации в Штутгарте. Они извещали, что улучшилась ситуация в Штюллингенском ландграфстве, где крестьяне, за исключением двух-трех деревень, согласны признать Шаффгаузенское соглашение. Количество непокорных среди подданных Лупфенов, таким образом, невелико; но авторы письма все же указывают на события, которые могут последовать после 2 октября; сегодня, пишут они, мы отправляемся в Инсбрук для доклада о том, какие тревожные дела назревают всюду, и о мерах, которые необходимо принять в виду этой опасности.[57]

Характер подготовки восстания в Гегау не совсем ясен из этих писем: кто же там действовал — заговорщическая группа герцога Ульриха Вюртембергского или заговорщики из крестьян, которые собирались притти на большое сборище по случаю церковного праздника и поднять народ на восстание? Версию о роли Ульриха высказал и магистрат Фрейбурга в письме от 7 октября: «заслуживающие доверия» слуги информировали магистрат, что Ульрих ведет тайную деятельность с целью «организации Баштака».[58] Некоторые современники,

[56] Ib.:
«...dass ein jeder in seinen Flecken...vor der Kirchen offenlicher beruffen...dass Niemand mit Harnasch, Wer, noch einicher Versammlung auf die Kirchtag und sonderlichen gen Hülzingen ziehen, und welcher darüber betretten, der soll, wie obgemelt, gestraft».

[57] Ib., № 61:
«...und wie beschwerlichen die Läuf allenthalben hieumb stehen, derichten, und alle Bereitschaft und Notdurft,...heraus zu ordnen».

[58] Ib., № 69:
«...und daselbs practiciren soll, ein Puntschuch auffzurichten».

а затем и историки склонны были вообще придавать серьезное значение интригам и авантюрам герцога.[59] Однако внимательное чтение первого из приведенных писем княжеских делегатов в Энгене убеждает, что дело мало было похоже на заговор. Говоря о мерах предупреждения восстания, авторы утверждают, что необходимо в каждой деревне собрать народ у церкви в ближайшее воскресенье и под страхом лишения имущества и жизни предупредить, чтобы никто не носил в эти дни «ни панцыря, ни оружия», не устраивал собраний «и особенно, чтобы никто не отправлялся в церковный день в деревню Гюльцинген». Это свидетельствует, что речь шла не об обычном стечении народа по случаю праздника, а о специальном сходе, на который крестьяне должны были явиться вооруженными. Поэтому авторы письма считают роль герцога Ульриха весьма ограниченной, хотя в данных условиях и опасной. Они говорят о крестьянском заговоре, к которому могут присоединиться, чтобы использовать его, сторонники вюртембергского герцога. Из документа более позднего времени мы узнаем подробности подготовки сходки 2 октября. Раньше пропаганда велась в отдельных владениях; агитаторы разъезжали по деревням, собирали крестьян и в результате подготовили сход всего гегауского крестьянства в Гюльцингене 2 октября. В этот день сход действительно состоялся. На нем выбрали Ганса Маурера из Мюльгаузена военным вождем гегауских крестьян, и Маурер оставался им все время Крестьянской войны.[60] Днем восстания всего крестьянства Гегау назначили 6 октября. Намечены были города, которые предполагалось силой присоединить к восставшим. Город Бреулинген командир крестьянского отряда предупредил, что сопротивление будет рассматриваться как враждебный акт. Дата восстания была точно соблюдена. 7 октября магистрат Виллингена сообщил Фрейбургу, что накануне крестьянские общины Гегау объединились и подняли мятеж;[61] восставшее крестьянство делает серьезные попытки к захвату ряда городов. Бреулинген, принадлежавший Габсбургам, обратился к Виллингену с просьбой о помощи. Такую же просьбу прислали братья Ганс и Буркарт Шелленберги, имея в виду подчиненный им город Гюфинген. Но виллингенский магистрат не скрывал опасений и за судьбу собственного города. В переписке Виллингена и Фрейбурга опасность, грозившая этим городам, занимала, естественно, первое место. Но в этом письме сообщается также, что штюллингенские крестьяне, которые до сих пор вели переговоры со своим госпо-

---

[59] См. A. Stern, «Ueber die zwölf Artikel. .», S. 46—56.
[60] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 247.
[61] Ib., № 68 и два приложения к нему.

дином, «вновь объединились и прибыли» к восставшим. Опасения графа Вильгельма фон Лупфена, что оппозиция незначительной части его подданных к Шаффгаузенскому соглашению связана с назревавшим «заговором» во всем Гегау после 2 октября, оправдались, таким образом, полностью. Однако только что приведенные подробности подготовки восстания гегауского крестьянства не оставляют никаких сомнений, что перед нами здесь не заговор (и тем более не авантюристический заговор Ульриха Вюртембергского), а массовое организованное восстание.

События конца 1524 и начала 1525 г. подтвердили это. Мы увидим, что в это время вскрылся и внутренний характер революционной идеологии, которая объединяла восставших. Но прежде всего установим важнейшие факты.

Клеттгауские крестьяне вслед за крестьянами Гегау поднялись против своего сеньера — верховного регента австрийской администрации Рудольфа фон Зульца;[62] и в этом восстании мы видим следы организовавшей его силы. Вначале клеттгаусцы оставались спокойными и оборонялись от штюллингенцев, которые требовали от них заключения союза. Однако в ноябре они неожиданно отказались от выполнения повинностей сеньеру и изложили свои требования в 44 статьях, которые представляли яркое свидетельство об определенном идеологическом руководстве.[63]

Организованный характер крестьянских восстаний в Гегау и Клеттгау в октябре и ноябре 1524 г. оказался наиболее грозным симптомом не только дальнейшего расширения внешних рамок движения, но и нарастания его внутренней силы. Перед лицом этой перспективы господская партия уже в начале декабря 1524 г. обнаружила растерянность и беспомощность в выборе тактики. В завязавшейся переписке господ, властей и городов вначале преобладало мнение, что надо объединять военные усилия всего дворянства Передней Австрии и заинтересованных городов, что время для этого следует выиграть переговорами, но что вообще следует проявлять осторожность в применении военной силы: собирая ее, надо все же стремиться к частным соглашениям по отдельным случаям, чтобы предотвратить объединение крестьян.[64] Однако в начале декабря уже преобладало другое мнение: дело зашло слишком далеко. Крестьянская война стала фактом, и необходим немедленный переход к насильственным действиям. Ганс фон Шелленберг констатировал это новое положение в письме к брату Буркарту:

---

[62] Ib., № 81. См. также F. Baumann, «Akten...», № 40, 46.
[63] H. Schreiber, op. cit., № 140.
[64] Ib., № 18, 29, 47, 51, 52, 61, 62 u. a.

Я советую, если крестьяне не пойдут на мир, решиться в отношении их на убийства, грабежи и поджоги и знать определенно, что мы находимся с ними в состоянии войны. Итак, сидеть теперь в бездействии нехорошо, и не следует так делать. Можно начать с моих деревень». Буркарт переслал это письмо брата городу Виллингену и просил указаний. «Мы нуждаемся,— писал он, — в вашем совете для того, чтобы не говорили, что мы вдвоем с братом начали войну» (damit man nit sprecht, wir zwen haben den Krieg angefangen)[65]. Однако перед самим Виллингеном стоял тот же вопрос: его подданные, крестьяне из Брегской долины, задолго до того начали восстание и еще 18 ноября подали требование в 16 статьях весьма радикального содержания.[66] О характере этих статей, а также о деятельности восставшей группы мы скажем дальше подробно, здесь же отметим, что конфликт брегтальцев с Виллингеном привел к кровавому столкновению 13 декабря: это было первое кровопролитие во время Крестьянской войны. Если, таким образом, Шелленберги не решались брать на себя ответственность за войну, то виллингенский магистрат, решил, что для колебаний уже не остается места.[67]

В переписке последних трех месяцев 1524 г. значительное место занимает и движение в Южном Шварцвальде — во владениях монастырей Сен-Блазиен и Сент-Рупрехт,[68] а также в других местах. Собрание переднеавстрийских сословий в обращении к Виллингену указывает на большие возмущения во многих местностях.[69]

Общую характеристику положения в этом углу Германии дает эрцгерцог Фердинанд в письме от 14 декабря к имперской канцелярии в Эслингене. Все попытки локализовать и ликвидировать штюллингенское восстание терпят неудачу; крестьяне становятся сильнее и сильнее, и есть основание полагать, что это лишь начало; крестьяне не довольствуются враждебными действиями против Габсбургов и Шелленбергов, но стремятся повсюду (allenthalben) возмутить подданных всех графов, господ и дворян, захватить их города и села и вообще делать все, что заблагорассудится. Сообщая, что им назначены специальные комиссары для подавления недовольства, Фердинанд указывает, что и имперские власти должны принять меры «против подобного рода зачинщиков Башмака» (gegen derartige Aufwiegler eines Bundschuhs), так как быстрое течение

---

[65] Ib., № 102 и приложение к нему.
[66] F. Baumann, «Akten...», № 82.
[67] H. Schreiber, op. cit., № 120, 122, 133.
[68] Ib., № 83, 86, 103, 105, 109, 111, 117, 121, 122.
[69] Ib., № 109:
«...dann by uns sind gross Empörungen an vil orten...».

и опасный характер событий внушают опасения, что великий вред последует не только для австрийского дома, но и для всей Священной империи, причем чернь и «Башмак» возьмут верх, и справиться с ними будет уже невозможно.[70]

Правда, эрцгерцог Фердинанд, старавшийся привлечь к подавлению волнений силы Швабского союза, был заинтересован в некотором сгущении красок. В письмах его, относящихся к этому времени, такая версия встречается часто. 22 октября он предложил графу Гансу фон Монфорту и Андресу фон Гогенеггу инициативу в созыве съезда всего дворянства юго-западной Германии для принятия мер против крестьян. Он указывал, что восстание простого народа против законных властей обнаруживается не только в его наследственных землях в Передней Австрии; чем дальше, тем больше местностей оно охватывает и тем тяжелее становится; если не принять мер, вред будет не только ему, австрийскому эрцгерцогу, но и всему дворянству (auch dem ganzen gemeinen Adel).[71] Однако тенденциозность эрцгерцога не в том, что он придумал указанные им сведения (это были факты), а в том, что он стремился их использовать для организации общих контрмер. Факты остаются фактами. Из них действительно вытекает вывод эрцгерцога о наличии здесь «особого разума, без чего подобные мятежи не бывают».[72] В обращении к имперской канцелярии в Эслингене он делает такой же общий вывод: характер и темпы движения внушают ему опасение, что за ним стоят какие-то тайные силы.[73] Такое впечатление действительно получается при знакомстве с ходом событий. Всюду мы наблюдаем стремление радикальной части крестьян сделать свои принципы и тактику общими для всей массы и, не останавливаясь перед насилием, привлечь на свою сторону тех, которые желают оставаться покорными. Всех, отказавшихся присоединиться к восставшим, считали врагами, которые должны отвечать за свою пассивность жизнью и имуществом, как заявили гегауские крестьяне городу Бреунлинген. Эта тактика крестьян особенно тревожила господ. Город Виллинген часто жаловался, что восставшие брегтальские крестьяне возмущают других крестьян, и в этом магистрат видел главное оправдание своей кровавой расправы с брегтальцами.[74] Сообщая маркграфу

[70] F. Baumann, «Akten...», № 49.
[71] Ib., № 55.
[72] Ib.:
«Wo solhe Aufruern, die gewislich on gross practiken und sondern verstant nit beschehen, überhand nemen solten».
[73] Ib., № 49:
«...dass zu besorgen ist, dass noch weiter etwas haimlicher und verporgner practica darhinder stecken möchten».
[74] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 87, 133.

Баденскому о нападении шварцвальдских крестьян на монастырь Сент-Рупрехт, магистрат Фрейбурга характеризовал их планы проникнуть в Брейсгау и присоединить к себе весь простой народ.[75] Допрошенный в апреле 1526 г. участник нападения на Сент-Рупрехт Петер Ганценберг заявил, что всех крестьян, остававшихся покорными, называли предателями.[76]

В общем стремлении привлечь к себе всю массу народа, не останавливаясь перед принуждением, можно видеть проявление уже известной нам идеи радикальной реформации — образовать союз всех ревнителей божьей справедливости, а всех оставшихся вне этого союза объявить врагами. Об этом же говорят организованные нападения на монастыри. Наличие идеологически направляющей силы во всех указанных движениях не вызывало сомнения; центром ее продолжали считать Вальдсгут, а источником — Губмайера. С развитием событий в Гегау откладывать вопрос об отношении к Вальдсгуту было уже нельзя. Нам известно, что до 10 сентября в отношении Вальдсгута была принята выжидательная тактика до выяснения позиции Швейцарского союза. Но такая тактика казалась возможной, пока была надежда на изоляцию Вальдсгута заключением с крестьянами местных соглашений типа Шаффгаузенского. Перед лицом нового этапа в крестьянском движении эту тактику начинают считать недостаточной. И австрийские власти и все господа считают необходимым покончить с Вальдсгутом как радикальным центром реформации путем переговоров (по совету Сигизмунда фон Лупфена)[77] или же прямыми действиями, на которых настаивал эрцгерцог Фердинанд.[78] Иннсбрукский гофрат рекомендует осторожную тактику по отношению к Вальдсгуту, так как соседние цвинглианские города, опасающиеся торжества католицизма в Вальдсгуте, могут решиться на захват этого города в случае применения к нему прямых действий. Особое беспокойство гофрата вызывают военные приготовления Цюриха. Но и гофрат считает необходимой при создавшемся положении быструю ликвидацию радикального пропагандистского центра в Вальдсгуте и советует указать католическим кантонам, что сами цюрихцы строго наказывали своих радикалов (в частности, из местечка Штейн, разрушивших иттингенский монастырь), а в то же вре-

---

[75] Ib., № 106.
[76] Ib., № 136.
[77] Ib., № 36:
«Und sicht auch für gut an,ihr thuet der von Waldshut Botschaft mit der Antwurt uffhalten bis der Handel ab dem Weg kumb; dann es will allerley Untereu im Spil vor Augen schweben».
[78] Ib., № 34.

мя находят возможным препятствовать господам юго-западной Германии расправиться таким образом со своими мятежными подданными.

Связь этой активной политики австрийских властей по отношению к Вальдсгуту с расширением крестьянских движений в Гегау видна уже из самого хода дела Вальдсгута. Принятие этим городом представителей крестьянского отряда Ганса Мюллера из Бульгенбаха 24 августа 1524 г. повлекло такое усиление нажима австрийской администрации на магистрат, что Губмайер неделю спустя, 1 сентября, перебрался в Шаффгаузен.[79] Этого было бы достаточно, если бы не произошли новые сдвиги в крестьянском движении, проявившиеся прежде всего в отклонении частью крестьян Шаффгаузенского соглашения от 10 сентября. После этой даты ставится вопрос о том, чтобы Вальдсгут был наказан за свою приверженность еретическим учениям. Особенно воинственную позицию занял энгенский ландтаг, заседавший с 24 по 28 сентября.[80] Предпринятые на этом ландтаге попытки заставить Вальдсгут добровольно признать себя достойным наказания не увенчались успехом. Из письма Вальдсгута Фрейбургу от 26 сентября видно, что представители Вальдсгута в Энгене остались тверды в сознании своего права проповедывать у себя слово божие по своему пониманию веры; поэтому 27 сентября было решено начать 19 октября вооруженное выступление против Вальдсгута. Между представителями шварцвальдского дворянства, австрийскими органами и городами были распределены обязанности.[81] Все же Вальдсгуту был предъявлен ультиматум, чтобы он до 2 октября признал себя виновным и достойным наказания.[82] Эта дата не случайна. Мы уже знаем, что на 2 октября был назначен общий сход гегауских крестьян для образования союза и подготовки восстания. Господа хотели ликвидировать вальдсгутский центр радикальной пропаганды до этого схода,[83] надеясь предупредить восстание. Однако поход, назначенный на 19 октября, не состоялся. Виллингенская хроника ставит это в связь с полученной Вальдсгутом помощью от Цюриха, прислащего маленький отряд в 170 человек.[84] Штольце в дан-

---

[79] О дате этого временного ухода Губмайера из Вальдсгута см. W. M a u, «Balthasar Hubmaier», 1912, S. 30 (Akt. 2).

[80] J. L o s e r t h, «Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Möhren», Brünn, 1893, S. 56 (далее — «Doctor...»).

[81] H. S c h r e i b e r, op. cit., № 54, 55.

[82] Ib., № 61.

[83] Губмайер в это время уже не был, как известно, в Вальдсгуте, однако вальдсгутцы продолжали с ним связь и переписку. См. J. F a b r i, «Ursach warumb der Wiedertauffer Patron...Anno 1528 verbrennet sei» (далее — «Ursach...»). (Прилож. к Лозерту — «Doctor...»).

[84] «Villinger Chronik», Bl. 145 u. a. f.

ном случае правильно указывает, что настоящим препятствием к походу против Вальдсгута сделался грозный характер вспыхнувшего восстания гегауского крестьянства.[85] Еще 29 сентября княжеская делегация на энгенском ландтаге писала в Штутгарт, что силы против Вальдсгута нужно держать наготове, но пустить их в ход придется лишь после того как выяснится характер назревающих в Гегау событий.[86]

Таким образом австрийские власти запутались в своей бессильной, противоречивой политике перед лицом грозного восстания. Они стремились предупредить его энергичными действиями против Вальдсгута и в то же время опасались, что насильственные меры ускорят восстание и ухудшат положение. Однако бесспорно, что, по мнению австрийских властей и всей партии господ, в Вальдсгут сходились организационные нити подготовлявшегося восстания.

Роль Губмайера в Крестьянской войне привлекла к этому анабаптисту, прошедшему школу Цюрихской реформации, а позже подпавшему под влияние Мюнцера, особое внимание хронистов и историков. Хронист Андреас Летч считает его зачинщиком всей Крестьянской войны. Доктор Бальтазар, пишет Летч, был таким учителем божественных писаний, «который проповедывал против всех духовных и светских властей, что никто никому не обязан никакой работой и что следует почитать одного только бога, чем и возбудил против господ крестьян, не пожелавших больше иметь никаких господ, кроме всемогущего бога». И действительно, заключает он, — серьезно взвесив все обстоятельства дела, надо признать, что доктор Бальтазар был «зачинщиком и возбудителем всей Крестьянской войны» (ein anfenger und uffweger gewest des ganzen beurischen Kriegs)[87]. Обстоятельное исследование о связях Губмайера с крестьянами и о его роли в Крестьянской войне произвел Альфред Штерн в прекрасной, хотя и спорной монографии «О двенадцати статьях», вышедшей в 1868 г. Штерн приписывает Губмайеру авторство самой революционной программы Крестьянской войны — известного «Artikelbrief» — и выдвигает обстоятельно аргументированную гипотезу о том, что и знаменитые 12 статей принадлежат перу Губмайера. Эта точка зрения поддерживается и некоторыми историками XX в. — Вильгельмом Штольце в книге «Крестьянская война» и Вильгельмом Мау в исследовании о Губмайере, несмотря на новые данные о 12 статьях, открытые Корнелиусом, и на

[85] W. Stolze, «Der Bauernkrieg», S. 22.

[86] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 61: «Doch so soll das Volk nit anziehen, sonder zuvor auf der Bauern im Hegau Practica und Kirchtag warten, und nach Gestalt dieses sich halten..»

[87] A. Stern, op. cit., S. 97.

новую трактовку их происхождения, данную на этом основании Бауманом еще в конце прошлого века. Губмайер выдвигается рядом историков в качестве главного вождя Крестьянской войны; таково было мнение его современников. Всюду, куда бы он ни направился во время бегства из Вальдсгута и странствования по Брейсгау и Швейцарии, его сопровождали обвинения в том, что он возбуждал крестьян против повинностей и платежей и учил, что следует подчиняться только богу и никому больше.[88]

Действительно, самый факт связи Губмайера с восставшими крестьянами и его пропаганда в этом направлении несомненны. Об этом говорят не только приведенная переписка австрийских властей и показания самого Губмайера под пыткой, но и брошюра доктора Иоганна Фабри: «Причины, почему вождь и главный зачинатель перекрещенцев Бальтазар Губмайер сожжен в Вене 10 марта 1528 г.».[89] Фабри, просмотревший по поручению властей бумаги Губмайера после его казни, не только опубликовал в этой брошюре свои соображения, но и изложил найденные рукописи Губмайера. Изложение Фабри и его заключения, конечно, пристрастны. Однако, как указал Лозерт, их нельзя считать фальсификацией: Фабри предлагает всем сомневающимся ознакомиться с подлинными бумагами Губмайера, хранящимися в королевской канцелярии, и вообще приводит факты, известные его современникам.

Первые страницы этого документа заняты характеристикой деятельности Губмайера в Вальдсгуте, затем говорится о его пребывании в Шаффгаузене и о содержании его проповедей перед швейцарцами. Это были призывы «ко всяким мятежам» (zu aller aufrur anfahen predigen). На собраниях он «крайне поносил» папу, императора, короля и прочие власти и указывал, кого следует признавать князем, как простой народ должен назначать и смещать верховную власть (wie das gmain volck ain oberkait zu setzen und zu enntsetzen hab ...sy sind nit schuldig zehenden, zins, fael glaes zu geben); по его словам, тот, кто процентами уже покрыл основную часть долга, должен быть свободен от дальнейших платежей; вода, рыба, лес, луга, пчелы, пастбища, дичь и птица должны быть в общем пользовании.[90]

Центральную часть брошюры Фабри посвятил связям Губмайера с крестьянами и относящимся сюда документам, найденным среди его бумаг. Он начинает с того момента, когда вступившие однажды в Вальдсгут крестьяне были по указанию Губ-

---

[88] J. Loserth, «Doctor...». S. 95.
[89] J. Fabri, «Ursach...».
[90] Ib., S. 97—98.

майера встречены барабанным боем. Этим крестьянам он проповедывал необходимость свободного пользования названными общинными угодьями и правами и так много имел с ними разговоров и совещаний, что часть крестьян выступила потом из Вальдсгута против графа Рудольфа фон Зульца.[91] Эти данные относятся к моменту вступления в Вальдсгут клеттгауских крестьян, поднявшихся против своего регента Зульца; дело было 30 января 1525 г. Затем Фабри излагает вкратце «манифест и планы крестьян» (Die Anschlag und fürnemen der paurn — брошюру (in libellweiss gefunden), восемь листов которой написаны рукой Губмайера, а остальные, написанные другими, им исправлены (durch in gebessert).

Подробнее всего Фабри останавливается на документе о том, как устроить политический порядок согласно слову божию. На этом интереснейшем, характерном для Губмайера документе мы и остановимся.

Альфред Штерн называет его «проектом государственного устройства» (Verfassungsentwurf), в котором последовательное проведение идеи народного суверенитета идет гораздо дальше не только Гейльброннской программы, но и демократической теории, изложенной в «Contrat social» Жан-Жака Руссо. По существу политической теории, лежащей в основе губмайеровского «проекта», Штерн пишет, что при всей фрагментарности переданного Фабри его содержания и при неясности вопроса — одни крестьяне должны пользоваться властью или не только они? — нет никаких сомнений, что крестьянам даются здесь широчайшие привилегии и что данная политическая теория является чисто крестьянской. Устраняя полностью дворянство из политической жизни, проект Губмайера отражает, по мнению Штерна, чисто крестьянскую ярость. Штерн заключает, что характер «проекта» свидетельствует о его практическом назначении; он не был просто вариантом абстрактных теорий.[92]

Фабри излагает также вкратце содержание найденной им, среди бумаг Губмайера «инструкции» о том, «как следует занимать города, рынки и села», о которой Штерн, сопоставляя ее с «Artikelbrief», заключает, что она идентична с последним, и указывает на Губмайера как на несомненного автора «Artikelbrief». Кроме этой инструкции, которую он разослал в Галь и другие места, — продолжает Фабри характеристику найденных документов, — Губмайер «составил особые крестьян-

---

[91] J. Fabri, «Ursach...»:

«...hat also mit den paurn in die vasnacht, und sonst vil gmainschafft und pratic gehabt, hat auch vermögt, das etlich hinaus von Waltzhut gezogen, wider den wol gebornen grauen Rudolff von Sültz...».

[92] A. Stern, «Ueber die zwölf Artikel...», S. 72—78.

ские статьи, которые были напечатаны».[93] Сам Фабри заключает из этого, что штюллингенские и клеттгауские крестьяне первыми восстали против господ, «из чего возникли весь этот ужасный мятеж и кровопролитие», и что, следовательно, он вслед за Лютером несет вину за гибель почти ста тысяч крестьян, оставивших много сотен тысяч вдов и сирот. Штерн же высказывает гипотезу, что под этими «sondere puwern artigkl» следует понимать знаменитые 12 статей.[94]

Последние страницы брошюры Фабри посвящены анабаптизму Губмайера, но в заключительном абзаце, где формулируется обоснование его казни, автор вновь возвращается к его деятельности среди крестьян: Губмайер заслужил свою казнь «тем великим злом, которое он совершил подготовленным им крестьянским мятежом».[95]

Этот меморандум Фабри, как и приложенный протокол последнего допроса Губмайера, не оставляет сомнений в факте связи Губмайера с восставшими в юго-западной Германии крестьянами. Однако вопрос о корнях этих связей, о времени их возникновения, об оригинальном или заимствованном характере составленных им крестьянских документов и, наконец, о том направлении реформации, к которому он примыкал, считать решенным нельзя. Тот же Штерн, считавший, как мы видели, Губмайера виднейшим крестьянским вождем и теоретиком, составившим знаменитые программы, настаивает, что он пришел к крестьянской ориентации под влиянием Мюнцера. Штерн находит общие идеи в произведениях обоих деятелей радикальной реформации, — недаром, пишет он, Мюнцеру приписывали авторство 12 статей; Мюнцер действительно был самым влиятельным учителем (der ainflussreiche Lehrer) их автора, а возможно — также доверенным его лицом. Помимо идейной общности произведений Мюнцера и Губмайера, Штерн ссылается на известного цвинглианца Генриха Буллингера и на Мюнцера.

В своей книге против анабаптистов Буллингер утверждает, что крестьянские волнения в Штюллингенском графстве и в других местах были возбуждены Мюнцером. Он же распространял в то время учение анабаптистов. В VI части книги Буллингер пишет: «Мюнцер изгнан был из Альштедта и отправился в Нюрнберг и Верхнюю Германию, по пути он прибыл в Базель и оттуда — в Клеттгау. Он остался несколько

---

[93] J. F a b r i, «Ursach...»:
«...Sondere pawern artigkl, die in dem truckh ausgangen, gemacht».
[94] A. S t e r n, op. cit., S. 89 ff.
[95] J. F a b r i, «Ursach...»:
«...umb des grossen übel, so er mit seiner zugerichten, pawrishen auffrür, gemachet...».

недель в деревне Гриссен, но вместе с тем он ревностно проводил свое дело в соседних местностях и в графстве Штюллинген и разбрасывал в мятежные души свое ядовитое семя крестьянского восстания, вспыхнувшего немного времени спустя. В то же время он распространял в народе свои догмы анабаптизма и слова божия».[96] В другом месте (в т. I «Истории реформации») Буллингер прямо говорит о влиянии Мюнцера на Губмайера: «Упомянутый Бальтазар поселился в Вальдсгуте, был вначале одним из наиболее прилежных и верных среди хороших друзей Цвингли и усердно проповедывал, пока не прибыл из Тюрингии через Базель сюда, в Вальдсгут, к этому доктору Бальтазару Томас Мюнцер — крупный мятежник и совратитель. Тут он весь обратился (Do ward er gar verkert), потому что Мюнцер посеял в нем не только перекрещенство, но и всякие злые волнения».[97]

Отт передает эту мысль таким образом, что Губмайер в Вальдсгуте был уважаемым ученым другом Цвингли, пока «в тот же город через Базель не пришел к нему Мюнцер и не испортил его» (Usque quo hoc anno 1524 per Basileam ad illum venit Mûncerus, eumque corrupit)[98]. Позже, в XVII в., на основании этих источников автор «Истории лютеранства» Зекендорф называл Губмайера виднейшим учеником Мюнцера.[99] Штерн указывает также на один важный пункт показаний Мюнцера, где 12 статей называются «статьями шварцвальдских крестьян».[100] По мнению Штерна, Мюнцер не имел никаких оснований придумывать 12 статьям неправильное происхождение, так как вопрос этот был безразличным для его судьбы и мало интересовал тех, кто его допрашивал. Мюнцеру нечего было скрывать, и он сказал м е ж д у п р о ч и м о 12 статьях то, что знал, как и немногие другие посвященные, так как автор 12 статей Губмайер находился под его влиянием. Мюнцер был советником и учителем Губмайера.[101] Штерн

---

[96] H. B u l l i n g e r. «Adversus Anabaptistas», lib. VI:
«Muncerus Alsteto eiectus fuit, et Norimbergam ac in superiores Germaniae partes venit, eoque itinere etiam Basileam venit, et hinc in Klaecgauiam, ac illic in pago griessa aliquot septimanis se continuit, interim tamen in vicinis locis et comitatu Stulingio sedulo suam rem agebat, ac venenatum suum semen seditionis rusticorum, quae brevi post secuta est, animis factiosis inserebat. Eodem etiam tempore sua dogmata de anabaptismo et verbo Dei in vulgus spargebat...» (цит. по указ. книге Штробеля, стр. 66—67).

[97] H. B u l l i n g e r. «Reformationsgeschichte», Bd. I, S. 224 (по A. S t e r n, op. cit., S. 112).

[98] См. A. S t e r n, op. cit., S. 112, Anm. 2.

[99] Ib., S. 111, Anm. 1:
«Inter discipulos ejus ibi primarius fuit Balthasar Hubmeier...».

[100] «Briefwechsel» Anh. 8, S. 163.

[101] A. S t e r n, «Über die zwölf Artikel...», S. 118—120.

не видит между ними принципиальной разницы, после того как Губмайер попал под влияние Мюнцера, и считает, что с этого момента можно говорить лишь о том, что безудержно пылкая фантазия и экзальтированная проповедь Мюнцера была Губмайером спокойно обдумана и практически обработана в конкретных статьях применительно к условиям места и времени. Штерн не видит поэтому особых затруднений в том, что умеренные 12 статей и радикальный «Artikelbrief» приписываются им Губмайеру. 12 статей написаны в период относительного спокойствия, зимой 1524—1525 гг. Тогда речь шла о подготовке к переговорам и соглашению. Рассудительный и уравновешенный Губмайер, проводивший идеи Мюнцера, не находил целесообразным радикальный тон, который мог бы повредить переговорам. Другой документ, «Artikelbrief», написан позже, во время открытой войны, после весенней бури 1525 г.; здесь был необходим уже радикальный тон, однако, по мнению Штерна, рука рассудительного, спокойного автора чувствуется и в этом документе. Штерн, таким образом, стирает грань между партиями и программами в Крестьянской войне. Основное идеологическое направление в ней принадлежало, по его мнению, радикальной реформации Мюнцера, принципы которой получали конкретную и гибкую форму в трактовке анабаптиста Губмайера.

С опровержением концепции Штерна вскоре после выхода его книги выступил Франц Людвиг Бауман. Он провел грань между восстаниями последних месяцев 1524 г. в Гегау, Клеттгау и Южном Шварцвальде и событиями весны 1525 г. Восстания 1524 г. в Передней Австрии не имели еще, по Бауману, своим принципом божественного права, которое образовало основу и 12 статей и «Artikelbrief». Оба эти документа Крестьянской войны возникли, по мнению Баумана, в марте 1525 г. в районе действий трех главных верхнешвабских отрядов;[102] тогда-то только и начинается Крестьянская война.[103] Согласно этой концепции деятельность Губмайера не играла решающей роли в развитии событий. Основные программы восставших, по Бауману, имели своим источником не учение Мюнцера, как утверждает Штерн, а цвинглианскую реформацию.[104] Позднейшие исследователи, вернувшиеся к точке зрения Штерна в оценке событий последней четверти 1524 г. в Передней Австрии и роли Губмайера, согласны с Бауманом в вопросе об источнике учения последнего. Иоганн Лозерт считает, что теоретические взгляды Губмайера примыкали к цвинглианству, но что он был последовательнее самого Цвин-

[102] Ib., S. 146—147.
[103] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...». S. 76 ff.
[104] Ib., S. 69—70.

ли.[105] Это привело Губмайера к требованиям, отвечающим интересам крестьянства; однако для него, как и вообще для вальдгутской реформации, речь шла не об отмене или облегчении феодальных тягот, а только о свободе евангельского учения. Связь Губмайера с крестьянским движением возникла, по его мнению, случайно и была вызвана главным образом тактикой противников.[106] Знакомства и связи Губмайера с Мюнцером Лозерт не отрицает, но указывает, что симпатии Губмайера к крестьянам сложились не под влиянием Мюнцера: он еще до встречи с последним и до Крестьянской войны проповедывал положения, соответствовавшие позднейшим крестьянским программам; связь с Мюнцером могла только укрепить его прежние взгляды.[107]

Вильгельм Мау, также согласный со Штерном в вопросе об авторстве 12 статей, повторяет выводы Лозерта о цвинглианском источнике губмайеровских взглядов: Губмайер был последовательнее самого Цвингли, политические взгляды Губмайера были подчинены его последовательному учению о свободе проповеди Евангелия.[108] Но Мау еще резче подчеркивает независимость Губмайера от мюнцеровского влияния. В этом духе он оценивает проект Губмайера и «Artikelbrief».[109]

Мы видим, что учение Губмайера трактуется различно. Штерн видит в нем спокойно сформулированные и практически обработанные принципы Мюнцера; Лозерт и Мау отстаивают его цвинглианский характер, но подобно Штерну считают вальдгутскую реформацию и учение Губмайера определяющими для Крестьянской войны; следовательно, рассуждая о природе учения Губмайера, эти историки спорят об идеологической основе Крестьянской войны: является она мюнцеровской или цвинглианской? Бауман, переносящий начало Крестьянской войны к весне 1525 г. и в район действия трех главных верхнешвабских отрядов, устраняет, таким образом, Губмайера и вальдгутскую реформацию в качестве идеологических факторов; но в конце концов и он видит организующее начало Крестьянской войны в цвинглианской реформации, только приходит к этому иным путем, считая, что цвинглианское учение сложилось как идеологическая основа крестьянских требований в самой Верхней Швабии в ходе движения весною 1525 г. Там, утверждает Бауман, где духовная и светская знать, не стесненная публично-правовыми институ-

[105] J. Loserth. «Doctor...», S. 12.
[106] Ib., S. 99—100.
[107] Ib., S. 97.
[108] W. Mau. «Balthasar Hubmaier», S. 45—47.
[109] Автор подчеркивает, что речь может итти только о влиянии Цвингли, а не цюрихских радикалов, т. е. анабаптистов Гребеля, Манца и других.

тами государства, грубо попирала всякую законность ради массового закрепощения крестьян и общего ущемления их прав, старые формы общественной борьбы создавали благоприятную обстановку для цвинглианской реформации в применении к светским социальным отношениям и для возникновения идеи о священном писании как новой основе права.[110] Однако, хотя это далеко идущее развитие цвинглианской мысли и совершалось под влиянием обстановки, оно осталось верным принципу Цвингли о необходимости мирного пути социальных преобразований и подчинения общественных вопросов идеям евангелизма.[111]

Лозерт и Мау, отвергающие концепцию Баумана, считают, что развитие радикального направления цвинглианской мысли не зависело в такой степени с самого начала от социального движения. Цвингли высказался еще в 1523 г. о применении реформационных идей в светских делах.[112] Анабаптизм Губмайера рассматривается Лозертом лишь как последовательное цвинглианство, политические цели которого ограничивались требованием свободы евангельского учения. Но в ходе борьбы его судьба оказалась связанной с крестьянским движением, особенно с конца 1525 г.[113]

Таким образом Лозерт и Мау, считающие анабаптиста Губмайера автором основных общекрестьянских программ, признают вместе с Бауманом, что организующее и идеологическое начало, как и централизующая тенденция, принадлежали в Крестьянской войне определенной ветви цвинглианской реформации. Вместе с тем они полагают, что силы, призванные стать организующим и идеологическим центром восстания крестьян, не были с ним органически связаны, а пришли со стороны; наконец, эти силы, связанные с восставшими временной общностью исторической судьбы, стремились направить движение на путь мирного евангелизма и не имели ничего общего с революционным курсом, характерным для Крестьянской войны. В этом Бауман, Лозерт, Мау и Штольце расходятся со Штерном, который видит идеологического вождя Крестьянской войны в Томасе Мюнцере и считает анабаптистов его учениками и последователями. Но все перечисленные историки, включая Штерна, говорят о едином принципе, лежащем в основе 12 статей и «Artikelbrief».

Обратившись к Энгельсу, мы видим одну из особенностей его трактовки истории Крестьянской войны, а именно то значение, которое он придает расколу реформации на бюргерскую

[110] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 52.
[111] Ib., S. 8, 66—69.
[112] W. Mau, op. cit., S. 47—48.
[113] J. Loserth, «Doctor...», S. 100—110.

и народную, наличию двух направлений евангелизма в лагере восставших. Характеристику 12 статей Энгельс заканчивает замечанием о том, что «умеренная соглашательская партия еще значительно преобладала среди крестьянских отрядов». Дальше он утверждает, что революционная партия выставила программу уже раньше, в «Artikelbrief», и заканчивает изложение «Artikelbrief» выводом о характере этого документа. «Итак, — пишет он, — в этом радикальном манифесте, который, очевидно, был составлен до весеннего восстания 1525 г., дело идет прежде всего о революции, о полной победе над еще господствующими классами...».[114] Энгельс не только противопоставляет одну, революционную, программу другой, умеренной, но и указывает путем их хронологического размежевания разные обстоятельства и разный характер их возникновения. «Artikelbrief» возник в ранний период борьбы: как подчеркивает Энгельс, — до весеннего восстания 1525 г. Здесь выражены революционные принципы руководящего направления, которые рекомендовались как основа союза народных масс, или «христианского объединения». Другая программа — 12 статей — возникла уже весной, в момент переговоров. 12 статей составлялись не как программа восстания, а как платформа соглашения и могли исходить только от той партии, которая добивалась компромисса и в этом духе понимала божественное право.

Бауман считает требование божественного права определяющим для Крестьянской войны. Когда оно стало выдвигаться как основной программный лозунг всего крестьянства, тогда только и можно говорить, по его мнению, о начале Крестьянской войны. Однако Бауман не анализирует самого понятия божественного права. Он лишь приводит различные представления о нем, относившиеся к первым дням и отличавшиеся самым общим, неопределенным характером. Владелец замка Верденштейн в Верхнем Альгау передает в оставленной им хронике свои переживания во время Крестьянской войны. 15 февраля, т. е. на следующий день после собрания альгауских крестьян в Зонтгофене, где решено было добиваться божественного права, он спросил явившихся крестьян, каковы их цели и какие претензии они намерены предъявить. Ему ответили, что не имеют никаких претензий, так как вообще не хотят больше иметь господ.[115] Тогда же восставшие крестьяне монастыря Рот объяснили аббату, что согласно Евангелию одни люди не могут быть господами других. Бауман приводит и другие,

---

[114] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 166

[115] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern..», S. 5—6; см также «Werdensteiner Chronik» (F. Baumann, «Quellen...», S. 486—487).

более конкретные требования тех дней, но подчеркивает, что они не давали определенного представления о содержании божественного права, пока все конкретные требования не были обобщены в 12 статьях. По Бауману, понятие, «Göttliches Recht» само по себе не было связано с определенным положительным правом; оно означало лишь отказ от признания существующих норм и обычаев (Herkommen) основой общественных отношений. Источником права должно сделаться Евангелие, а что именно следует из Евангелия, должно определяться учеными; но это будет выводом из принципа, а не самим принципом божественного права, заключавшегося, по Бауману, в факте признания Евангелия новым источником правовых норм. Поэтому мы видим, что Бауман не анализирует «Artikelbrief» и не сравнивает его с 12 статьями. Чтобы решить вопрос о принадлежности «Artikelbrief» к тому кругу реформаторов, которые выдвинули и 12 статей, Бауману, как мы уже видели, достаточно констатировать, что «Artikelbrief» порожден «тем же евангелическим духом, который пребывает в 12 статьях». Так же формально понимают сущность божественного права другие историки, которые сводят 12 статей и «Artikelbrief» к идее евангелической общины. Штерн держится такого формального взгляда относительно мюнцеровского учения, когда заявляет, что в 12 статьях и в «Artikelbrief» Губмайер одинаково конкретизирует его революционные принципы; у Мюнцера же Штерн видит только абстрактную революционность и экзальтацию без определенного содержания.

Метод Энгельса, рассматривающего лагерь Крестьянской войны как арену борьбы двух партий, которые отражали настроения разных классовых групп, указывает на необходимость анализа самого понятия божественного права в программах и представлениях той и другой партии.

«Artikelbrief» не только обнаруживает породивший его дух евангелизма и приверженности идее божественного права, но имеет в своей основе определенное направление евангелизма, — особую трактовку божественного права, которая отличает его от аналогичных программных документов. Во введении к «Artikelbrief» цели «христианского объединения» и мотивы его образования формулируются следующим образом:[116] «Почтенные, мудрые, благосклонные господа, друзья и любезные соседи! Так как до настоящего времени на бедный и простой люд в городах и деревнях (dem armen gemainen man in stetten und uff dem land) вопреки богу и всякой справедливости

[116] Цит. по Виллингенской хронике (161a — 163a), где напечатан текст «Artikelbrief» по экземпляру, переданному 8 мая 1525 г. г. Виллингену.

налагались большие тяготы (gross beschwerden) духовными и светскими господами и властями, которых они и мизинцем не трогали, то из этого следует, что подобного бремени и отягощения невозможно ни переносить, ни терпеть, если только простой бедный человек не хочет пустить совсем по миру с нищенским посохом себя самого, свое потомство и потомство потомства. Потому программа и план этого христианского объединения (der anschlag und fürnemen dieser kristenlicher verainінge) заключаются в том, чтобы с помощью бога освободиться, и притом насколько это возможно, без вооруженной борьбы и кровопролития (mit der hilf gottes sich ledig zu machen und das alls fill alls muglich on alle schwertschleg und plütfergiessen), что, впрочем, не может быть осуществлено без братского поощрения и объединения во всех делах, касающихся общей христианской пользы и содержащихся в этих приложенных статьях, как затем следует» (welches dan nit wol sin mag on brüderliche ermanunge und ferainung in allen gebürlichen sachen, den gemainen kristenlichen nutz betreffende, in dissen byligenden artickeln begriffen, wie hernach folgett).

Прежде всего необходимо установить, какие статьи, содержащие дела «общей христианской пользы», имеются в виду в конце этого введения. Проще всего понять так, что речь идет о последующих пунктах документа. Однако из текста и смысла приведенной вступительной части следует, что подразумеваются конкретные требования программного характера, направленные к укреплению принципа «общей христианской пользы»; этот же документ в дальнейшем лишь определяет тактику «христианского объединения» и его отношение к разным слоям населения. Очевидно, здесь идет речь о других статьях, касающихся конкретных вопросов аграрных отношений или иных сторон общественной жизни. Об этом говорит и выражение «in dissen byligenden artickeln begriffen», что значит: «в этих приложенных статьях». Надо полагать, «Artikelbrief» — не что иное, как письмо (или записка), приложенное к статьям, т. е. к каким-то постатейно составленным требованиям. Вместе с «Artikelbrief», возможно, составлены были и такие статьи, оставшиеся неизвестными для нас; вероятнее же всего, «Artikelbrief» был составлен как приложение к различным распространенным в то время крестьянским статьям. В этом введении к статьям (или тезисам) крестьянам даются не только указания о тактике «христианского объединения», но и принципы божественного права, лежащего в основе всего документа и упоминаемого прямо в пункте о замках и монастырях. При этом, вопреки мнению Баумана, принцип божественного права дается здесь не как общий принцип применения

евангелизма к светским отношениям, а как определенное социальное понимание евангелизма.

Уже в приведенной вступительной части утверждается, что предъявляемые крестьянами статьи стремятся установить торжество «общей христианской пользы». Что это не случайная фраза, а основной принцип, видно из четырехкратного повторения этих слов как главного аргумента в тексте «Artikelbrief». Сам по себе этот аргумент еще ничего не говорит о мюнцеровском происхождении документа; Гейльбронская программа аргументирует также мотивами общей пользы. Однако в данном случае эти слова выдвигаются как довод в пользу социального переворота, чтобы «бедный простой люд в городах и деревнях» освободился от всех тягот, грозящих ему и потомству нищенским посохом и наложенных на него «духовными и светскими господами и властями, которых они и мизинцем не трогали». Такая, социальная, трактовка «общей христианской пользы» — не просто применение евангелизма к светским делам; она не укладывается ни в какие рамки бюргерской реформации, даже самой радикальной, как мы увидим.

Призыв присоединиться к «христианскому объединению» аргументируется в «Artikelbrief» тем, что эта организация призвана «восстановить, воздвигнуть и умножить» «общую христианскую пользу» и братскую любовь.[117] Это, таким образом, не только боевой союз для временной цели, но организация, призванная постоянно осуществлять новую социальную справедливость. Характеристика светского отлучения (weltlich ban), рекомендуемого дальше как мера против отказывающихся вступить в «христианское объединение», показывает, что эта мера вытекает из социальной сущности и постоянного характера организации. Все состоящие в «христианском объединении» обязаны прекратить общение с теми, кто отказался примкнуть к ним и заботиться об «общей христианской пользе». Затем перечисляются все виды взаимных услуг, которые не должны оказываться этим отщепенцам, и рекомендуется считать последних отрезанными или атрофированными членами общественных организаций, «поскольку они в этих делах не только не помогают общей пользе и земскому миру, а наоборот, мешают им».[118]

---

[117] «Villinger Chronik», Bl. 161b:

«Darmit gemeiner christenlicher nutz und brüderliche liebe wiederumb uffgericht, erbäwen und gemerett werde. Wo ir das thünd, beschiecht daran der will Gottes in herfillung sines gebotts von bruderlicher liebhabing».

[118] Ib., Bl. 162a:

«Das alle die, so in dieser kristenlicher ainung sind...mit dena, so sich sperren und widren, bruderlicher ferainung inzügen und gemainen kristenlichen nutz zu fürdern, gantz und gar kain gemainschaft hallten und bruchen sollend, und das weder essen, trincken, baden, mallen, bachen, ackren,

Светское отлучение — не мера военного воздействия; оно выдвигается здесь как часть социальной программы. Кто не участвует в заботах об общественном благе по указаниям специально созданной для этого организации, тот должен быть исключен из общества и не может пользоваться никакими услугами других. Значение этой меры станет совсем понятно, если вспомнить, что по мысли авторов «христианское объединение» должно охватить всех людей, кроме обитателей замков и монастырей, и что целью является ликвидация нищеты освобождением бедного человека города и деревни от всех тягот. Речь идет, таким образом, не об ограничении прав господ какими-то нормами божественного права, а о полном их устранении в связи с организуемым союзом, который установит для всех обязательное служение общей пользе.

Социальные взгляды автора «Artikelbrief» особенно ясны в пункте, указывающем отношение к господам и известном под названием «Schlösserartikel». Этим пунктом определяется весь характер документа. В виду того, говорится там, что всякое предательство, гнет и вред исходят из замков и монастырей, они с настоящего времени уже (von stund an) объявляются пребывающими в светском отлучении; там же, где дворянство, монахи или священники добровольно откажутся от монастырей или приходов,[119] направятся в обыкновенные дома, как другие чужие люди, и захотят вступить в это объединение, они должны быть дружески и добровольно приняты вместе со своим имуществом, и после того им должно полагаться без ущерба, с доверием и уважением все, что по божественному праву им следует.[120] Община рассматривает господ как «чужих людей», т. е. пришельцев. Они принимаются в «христианское объединение» и подчиняются его контролю. Это объединение определяет, что̀ полагается им по божественному праву. Таким образом не крестьяне добиваются милостивых уступок от го-

---

aegen, auch innen weder spis, korn, tranck, holtz, flaisch, salcz oder anders züfüren, noch jemands züfüren gestatten oder laussen, von inen niecz koffen noch kouffend ze gebend, sunder man laus sy bliben als abgeschnitne, gestorbne gelider in den sachen, so den gemainen, kristenlichen nutz und landsfrieden nit fürdren, sunder aber verhindren wollend. In sollend och alle merckt, holcz, wun und waid, so in iren zvingen und benen nit ligend, abgeschlagen sin...»

[119] У Шрейбера («Der deutsche Bauernkrieg», № 217) говорится: «откажутся от замков, монастырей» и т. д. («sölicher Schlösser, Klöster und Stifftungen»).

[120] «Villinger Chronik», Bl. 162b:

«...und sich in gemaine huser, wie ander fremd lut, begeben wollend und in disse kristenliche feraining ingon wellten, so sollent sy mit irer hab und gütt frinthlich und thugendlich angenomem werden und darnach alles das, so inna vom gotlichen rechten geburt und zügehert, getrulich und erberlich folgen laussen on intrag».

споди по божественному праву, а господа должны получать только то, что община назначает им по этому праву. Власть принадлежит народу, организованному в «христианском объединении»; народ правит на основе принципов общей пользы в социальном понимании этих слов, как подчеркивается многократно. Господа рассматриваются здесь только как объект политики, а народ — как ее субъект. Так понимает «Artikelbrief» божественное право. В этом его основное отличие.

Само понятие «народ» раскрывается здесь в сжатой, но определенной формуле: «. . . dem armen, gemáinen man in stetten und uff dem land», т. е. имеется в виду вся совокупность народных низов городов и деревень. Этому народу противопоставляется его социальный антипод — угнетающие «духовные и светские господа и власти» (von gaistlichen und weltlichen heren und oberkaitten). Социально-политическая точка зрения автора этого документа видна и из приведенной ранее аргументации вступления всех в «христианское объединение». Эта аргументация вовсе лишена религиозных мотивов: так как бедный простой народ чрезмерно угнетается господами и властями, необходимо освободиться силой.

Отношение «Artikelbrief» к вопросу о революционном насилии также весьма определенно и недвусмысленно. Оговорка — «насколько возможно, без применения меча и кровопролития» — подтверждает этот тезис. Ее можно понять только в связи со всем текстом введения. План «христианского объединения» заключается в том, чтобы освободиться по возможности без применения меча и без кровопролития, но это невозможно без братского поощрения и объединения во всех делах «общей христианской пользы». Обращаясь к городам, общинам и господам, отряды, предъявлявшие «Artikelbrief», заявляли, что только объединение на основе принципа общей пользы сделает излишними применение меча и пролитие крови; другими словами: вступайте в «христианское объединение» и подчинитесь власти народа, правящего в интересах всего общества, иначе вас принудит к этому сила меча. Это видно также из характера светского отлучения, которому должны, согласно «Artikelbrief», подвергнуться все отказавшиеся вступить в объединение или исключенные из него за нарушение дисциплины: запрещается всякое экономическое и гражданское общение с ними, их изгоняют вместе с женами и детьми.[121]

Таким образом понимание евангельского закона и божест-

[121] Ib.:
«...mit wib und kinden widerwertigen hinweck geschickt werden».

венного права, содержащееся в «Artikelbrief», заключается в передаче власти простому народу городов и деревень для насильственного, революционного утверждения принципа общей пользы как обязательной нормы общественных отношений. При этом указываются конкретная форма народной организации и путь к осуществлению ее власти. Совершенно ясно, что переговоры с господами об уступках и облегчении бремени, а также вообще обсуждение с ними границ их прав на феодальные повинности неприемлемы и не соответствуют духу документа.

Об авторе «Artikelbrief» шли почти такие же страстные споры, как и об авторе 12 статей. Циммерман приписывал оба документа Мюнцеру, Штерн — Губмайеру. Однако Штерн считал, что они написаны под влиянием Мюнцера. Бауман приписывает и тот и другой документ цвинглианскому кружку реформаторов в Меммингене. Уже указано, что и другие исследователи, дающие несколько видоизмененные варианты этих точек зрения, считают 12 статей и «Artikelbrief» продуктами одного духа и одного пера и что Энгельс решительно указал на принципиальное различие между ними, считая «Artikelbrief» официальной программой мюнцеровской партии. Сравнением «Artikelbrief» с социально-политическими взглядами Мюнцера доказывается их полное совпадение. Мюнцеру принадлежит требование передать власть простому народу, чтобы установить царство божие на земле. Ему же принадлежит идея организации народа в «христианское объединение» с применением насилия к тому, кто откажется в него вступить. Идея общей пользы в таком понимании есть также принцип социально-этической системы Мюнцера. То же можно сказать о характерном для Мюнцера отношении «Artikelbrief» к замкам и монастырям как очагам предательства.[122] Нельзя, однако, с уверенностью утверждать, что дошедшая до нас редакция «Artikelbrief» принадлежит Мюнцеру. То место в его показаниях, где говорится, что он написал какие-то крестьянские статьи, вызвало споры в литературе и действительно допускает различные толкования. Вот оно: «В Клеттгау и Гегау, около Базеля, он объявил из Евангелия несколько статей о том, как следует править, из чего затем были составлены другие статьи» (Im Clegkaw und Hegaw bey Basell habe er etliche artigkel, wye man herschen soll aus dem evangelio angeben, daraus furder andere artigkel gemacht).[123]

В последней фразе этой лаконичной протокольной записи

---

[122] См. выше (стр. 246—247) о социально-политических взглядах Мюнцера. Об этических его принципах см. также гл. I.

[123] «Briefwechsel», Anh. 8 S. 161.

неясно, какое пропущенное слово могло бы восстановить ее настоящий смысл. Следует ли и к последней фразе — «daraus furder andere artigkel gemacht» — отнести местоимение «er» из первой части записи и читать: «daraus (er) furder andere artigkel gemacht»? В этом случае речь шла о самом Мюнцере: он провозгласил или объявил (angeben) статьи из Евангелия и он же затем их составил (gemacht). Или же в этой последней фразе следует подразумевать слово «worden» и читать: «gemacht worden»? Тогда получилось бы, что Мюнцер провозгласил те принципы из Евангелия, на основании которых позже составлены были другие статьи. Вместе с тем не установлено, какие именно статьи имеются в виду. Если оставить пока в стороне «Artikelbrief» и 12 статей, речь может итти только о 44 клеттгауских статьях, поданных против фон Зульца городу Цюриху. В этих статьях, относящихся, очевидно, ко времени клеттгауского восстания конца 1524 г., привлекает внимание аргументация Евангелием и божьим словом в такой форме, какой мы не встречаем в других статьях того времени. Обращаясь к большому и малому советам Цюриха, община графства Клеттгау называет их «защитниками и покровителями непреодолимого слова божия» (Schützer und Beschirmer des unüberwindlichen wort Gottes). Дальше во вступлении говорится, что члены общины объединились в союз и клятвой обязались следовать слову божьему своей жизнью и имуществом,[124] однако в протоколе допроса Мюнцера говорится, что в своих статьях он показывает из Евангелия, «как следует править» (wye man herschen soll). В устах Мюнцера, энергично отстаивавшего идею передачи власти народу, эту фразу нельзя понимать в том смысле, что она согласно слову божию указывает границы господской власти в отношении отдельных повинностей. Само выражение «wye man herschen soll» говорит, что Мюнцер давал в своих статьях общие, принципиальные указания; клеттгауские же статьи носят местный и конкретный характер. Нельзя допустить предположения, что под статьями, упомянутыми в этом пункте показаний Мюнцера, имеются в виду знаменитые 12 статей. Правда, программа 12 статей уже не имеет местного характера; это общекрестьянские требования, как и указывается в заголовке; однако к ним не подходит формула «wye man herschen soll», хотя, как мы увидим, они содержат некоторые требования о правах общин. Кроме того о 12 статьях Мюнцер говорил в тех же своих показаниях немного дальше,

---

[124] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 140, S. 179: «Zu semlichen Mandat und Gottswort hat sich ein gemeine Grafschaft zusammen verbunden und geschworen ein Eid zu Gott und den Heiligen, dem statt zu thun mit Leib und Gut».

назвав их «12 статьями шварцвальдских крестьян», взятыми из каких-то других, ему известных.[125]

Приведенное место из показаний Мюнцера о данных им крестьянам Гегау и Клеттгау статьях может быть отнесено только к «Artikelbrief», основные положения которого, как мы видели, целиком построены на социально-политических взглядах Мюнцера. Приведенное далее обращение подданных графа фон Зульца к Цюриху от 23 января 1525 г. подтверждает, что «Artikelbrief» был известен в Клеттгау уже в самом начале 1525 г.[126]

Относить указанное место показаний Мюнцера к «Artikelbrief» можно и потому, что дальше он говорит о враждебном отношении к дворянским замкам,[127] что составляло основной пункт и «Artikelbrief» (рассмотренный нами «Schlösserartikel»). Наконец формула «wye man herschen soll» подходит к «Artikelbrief» больше, чем к другим статьям. Этот документ в целом стремится дать практический путь присоединения всех городов, сел и общин к христианскому союзу и превращения его таким образом в орган исключительной власти народа. Интересно тут же отметить, что Иоганн Фабри в меморандуме о причинах сожжения Губмайера, излагая ту часть его «проекта», которая совпадает с «Artikelbrief». характеризует ее так: «Затем следует написанное рукой доктора Бальтазара о том, как завоевать города, рынки и деревни».[128]

Мы видим, таким образом, весьма веские доказательства того, что «Artikelbrief» принадлежит перу Мюнцера или, во всяком случае, построен на принципиальных социально-политических его взглядах, глубоко отличаясь этим от других официальных, программных документов Крестьянской войны.

«Artikelbrief» последовательно принципиален. 12 статей отличаются другим характером; в них следует различать два элемента, возникшие и объединившиеся в ходе Крестьянской войны. Это прежде всего конкретные требования восставших крестьян, а затем их обобщение, уточнение и аргументация определенным направлением реформационной мысли. Что ка-

---

[125] «Briefwechsel», Anh. 8:

«...aus etlichen artigkeln, so dye brueder bewogen, dye ime nit wislich seyn, seyn dye zwolf artigkel der schwarzwelder baurn zu teyl gewest und andere».

[126] См. ниже стр. 327. Указанное обращение подданных графа фон Зульца см. H. Schreiber, op. cit., № 144.

[127] «Briefwechsel», Anh. 8:

«Sagt das die schlösser ganz beschwerlich sind und überladen mit dinste und ander beschwerung gegen die unterthanen».

[128] J. Fabri, «Ursach...»:

«Darnach volget durch doctor Balthasars hanndgeschrift, wie man Stet, Märckht und Dörfer gewinnen soll...».

дается конкретных требований, то сопоставление 12 статей с группой местных жалоб (Beschwerden) крестьян Верхней Швабии, Южного Шварцвальда и смежных районов не оставляет сомнений в том, что эти жалобы были их источником. Большая часть жалоб (свыше 100) опубликована Вильгельмом Фогтом в журнале по истории Швабии и Нейбурга вместе с перепиской «главной квартиры» Трухзеса, вышедшей затем отдельным изданием.[129] Статьи этих жалоб касаются в основном местных дел,[130] и многие не повторяются вовсе. Однако, хотя жалобы на крепостное состояние, на барщину, на посмертный побор Todtfall, на ущемление общинных прав господами и сохраняют свой местный характер (выражающийся в конкретизации местных условий, в указании характера работ, конкретных ограничений и повинностей, связанных с крепостным состоянием, и т. п.), они повторяются часто, почти повсюду. Жалобы эти не датированы, но несомненно относятся к раннему этапу, когда переговоры крестьян с господами и предъявление требований имели еще массовый характер. Разработка 12 статей, т. е. общих требований всего крестьянства, — это следующий этап, когда крестьяне Верхней Швабии и Шварцвальда (к этому району относятся жалобы) отказались уже, как видно из хроники Кесслера и переписки верхнешвабских городов с Меммингеном, от изолированного рассмотрения местных споров и потребовали общего пересмотра на основании божественного права. Для составителя 12 статей эти местные жалобы были источником. Выступает и второй элемент 12 статей, внесенный самим составителем, который видел свою задачу в том, чтобы: во-первых, дать конкретным крестьянским требованиям общую форму, а во-вторых,— указать пути их реализации, обосновав каждое священным писанием.

При внимательном рассмотрении этих двух элементов 12 статей мы видим, что они не только относятся друг к другу как сырой материал —к теоретическому обобщению, но и различаются тенденциями и значением. Крестьянские требования при всей ограниченности местного кругозора, уже благодаря их одновременному появлению в качестве лозунгов во время возникновения объединений разного масштаба, представляли собой грозную антифеодальную силу, содержали в себе тенденции полного подрыва социального порядка; составитель же своими уточнениями, комментариями и аргументами явно стремился примирить требования с этим порядком и подчинить крестьян-

---

[129] W. Vogt. «Die Correspondenz des schwäbischen Bundeshauptmanns Ulrich Arlzt», Augsburg, 1885, № 868 u. ff. (далее — «Correspondenz...»).

[130] См., напр., жалобу крестьян монастыря Рот (W. Vogt, «Correspondenz...», № 34, § 2).

ское движение реформационному в его бюргерском (в данном случае — цвинглианском) понимании. Нельзя согласиться с Бауманом, что 12 статей знаменуют новый, поворотный момент в Крестьянской войне, потому что в них содержится-де совершенно новое понимание божественного права, противопоставляемого существующему праву и обычаю.[131] Центральная группа статей этого документа касается основных вопросов аграрных отношений; в ней выражены стремления остаться при старых правах и обычаях и протест только против вводимых господами новшеств, не основанных на священном писании. Так, 6-я статья, касающаяся барщины, оспаривает не самый этот институт, а только то, что работы «изо дня в день умножаются и ежедневно увеличиваются».[132] В статье выражается желание, чтобы «обращено было должное внимание» и чтобы крестьян «не так сурово отягощали». Они просят: «пусть обращено будет внимание на то, как наши предки служили, — только в соответствии со словом божьим».[133] Здесь, таким образом, старые обычаи и старое право считаются соответствующими «слову божьему». То же мы видим в 9-й статье, касающейся штрафов за преступления. Сущность жалобы в том, что штрафуют «по постоянно издаваемым новым законам», притом не по существу дела, а иногда по великой злобе или по великому произволу. «Мы считаем, что нас должны штрафовать по старому писаному закону о штрафах, сообразно разобранному судебному делу, а не по произволу».[134] Сущность божественного права (ибо и здесь на полях имеются ссылки на священное писание: на евангелие Луки и на Иеремию) — в устранении пристрастного суда, произвола и всяких новых законов, в утверждении старой законности, в строгом и объективном разборе дел.

7-я статья требует не обременять крестьян барщинными работами за земельное держание сверх тех, которые предусмотрены ленным договором между господином и крестьянином.[135] Оговаривается, таким образом, строгое соблюдение ленного права и ленных поземельных отношений, т. е. прав феодальной

---

[131] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S, 5, 67 68.

[132] «Artickel so yetzund von der gemeynen Bauwerschafft..». (далее — «Artikel...»). Старейшее печатное издание 12 статей (Druck B[1]) воспроизведено Штольцем в «Der deutsche Banernkrieg». Статья 6-я:

«...der dienst halben,welche von tag zu tag gemert werden, und täglich zunemen».

[133] Ib.:

«...uns gnädig hyerinnen ansehen, wie unser ältern gedient haben, alleyn nach laut des worts Gotts».

[134] Ib., § 9:

«Ist unser meynung, uns bey alter geschribner straff straffen, darnach die sach gehandelt ist, und nicht nach gunst».

[135] Ib., § 7:

«...also soll ers besitzenn laut der vereynigung des Herren und Baur.».

собственности. В статье предусматривается возможность привлечения крестьян и к работам, не указанным в ленном договоре, если господин испытывает в этом острую нужду. Правда, ставится условие, чтобы работы были строго регламентированы, «не были крестьянину в ущерб» и должным образом оплачивались.[136] Однако эти условия нельзя считать новым принципом права. Они имеются в большинстве старых weistümer.

8-я статья, требующая облегчения чрезмерных платежей (Gülten), обременяющих крестьянские наделы, также не отрицает самого института поземельных Gülten и обязанности крестьян платить их; но эти Gülten так велики, что труд крестьян на их земельных участках может совершенно обесцениться; следовательно, пусть господа дадут на осмотр уважаемым людям (erber leut) земельные участки для установления по справедливости (nach der billigkeit) размера платежей. Другими словами, вопрос о поземельных платежах должен решаться в каждом случае в зависимости от особенностей того или иного участка. Общий принцип лишь в том, чтобы крестьянину оставалось вознаграждение за труд как поденщику,[137] согласно гл. X Матфея. Ясно, что ничего антифеодального, никакого принципа нового права не связано здесь с божьим словом. Само право господ на Gülten не подвергается сомнению.

Значительно радикальнее 3-я и 11-я статьи — о крепостном состоянии и посмертном поборе. 3-я статья утверждает, что существующее положение, когда люди считаются крепостными, собственными людьми (fur eygen leut gehalten), совершенно не соответствует христианской вере: Христос освободил и искупил нас всех (пастуха, как и сановника) своей драгоценной кровью. Из писания следует поэтому, что мы свободны;[138] тон 11-й статьи — против посмертного побора — еще более решительный. Посмертный побор должен быть отменен полностью (gar und gar abtohn), нельзя терпеть и допускать, чтобы вдовы и сироты были ограблены и лишались с позором своего имущества, а те, кто должны бы их защищать и покровительствовать им, сдирали с них шкуру. Это должно быть полностью упразднено, говорится вторично в заключительной части ста-

---

[136] Ib.:

«...doch zu stund uñ zeit, das dem Baure nit zu nachteyl dyen, und jme umb einen zimlichen pfennig den thun».

[137] Ib., Art. 8:

«...darmit der Baur sein arbeit umb sunst thü, dan eiñ yegklicher taglöner ist seins lons wirdig».

[138] Ib., Art. 3:

«...das man uns für eygen leüt gehalten hat, welchs zu erbarmen ist, unangesehen, das uns Christus mit seinem kostbarlichen blüt erlösst unnd erkaufft hatt, den hyrten gleich als wol, als den höchsten, keyn ausgenummen. Darumb findt es sich mit der geschrifft, das wir frey sein».

тьи, впредь никто не должен считаться обязанным выполнять эту повинность ни мало, ни много.[139]

Между 3-й и 11-й статьями существует непосредственная связь, так как посмертный побор был основан на крепостном состоянии крестьянина, а борьба вокруг этой повинности была связана с ожившими в XV в. представлениями о «законных» претензиях личного господина (leibherr) на все движимое и недвижимое имущество крепостного. Todtfall рассматривается как материальное выражение этих претензий и одновременно как доказательство крепостного состояния крестьянина.[140] Категорический тон 11-й статьи и требование безоговорочной отмены Todtfall объясняется этим обстоятельством и означает радикальное отношение к вопросу о крепостном состоянии. В самом тексте 11-й статьи взимание Todtfall квалифицируется как позор.[141] Однако радикальное отношение составителя 12 статей к вопросу о крепостном состоянии крестьянства при ближайшем рассмотрении окажется односторонним и не касающимся всего комплекса вопросов, связанных с этим институтом.

Прежде всего, наряду с категорическим требованием 11-й статьи об отмене Todtfall, что связано, как мы видели, с крепостным состоянием, 6-я статья весьма оппортунистически просит облегчить бремя барщины, оставив ее старые формы. Но о какой барщине здесь говорится? Сеньериальная барщина, связанная с земельным держанием, здесь, очевидно, не имеется в виду: ей посвящена следующая статья. Остаются еще две категории барщины — связанная с крепостным состоянием и связанная с судебным подданством крестьян (т. е. в силу зависимости от Gerichtsherr); однако трудно предположить, что 6-я статья имеет в виду только судебную барщину. Текст статьи свидетельствует о самой тяжелой форме барщины, растущей изо дня в день. Такая форма связана была только с крепостным состоянием, о чем говорят многочисленные местные

---

[139] Ib., Art. 11:

«...den nymer leyden noch gestatten, das man wittwen, weysen das jr wider Gott und eeren... berauben soll...unnd von den, so sye beschützē und beschirmē sollten, hand sye uns geschunden und geschaben... das Gott nit mer leidē will, sunder soll gantz abeein, keyn mēsch soll nichts hynfüro schuldig sein zu geben, weder wenig noch vil»

[140] См. Th. Knapp, «Neue Beiträge zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte des Württembergischen Bauernstandes», Tübingen, 1919, S. 130 ff. См. также нашу статью «К вопросу о крепостном состоянии и повинностях в Юго-западной Германии в XV и начале XVI в.» («Историч. записки». № 19).

[141] «Artikel...», Art. 11:

«...das man wittwen, weysen das jr wider Gott und eeren, also schendtlich nemen...».

крестьянские жалобы и другие документы.[142] Кроме того, как доказал Теодор Кнапп, на всей территории нынешнего Вюртемберга Leibherrschaft и Gerichtsherrschaft чаще всего соединялись в одном лице, и практически всякая барщина, не вытекавшая непосредственно из поземельной зависимости крестьянина, связывалась с крепостным состоянием. Таким образом радикализм в вопросе о крепостном состоянии касается разных конкретных повинностей, не одинаково связанных с последним. Чтобы выяснить критерий, лежавший в основе этого различения, надо вновь обратиться к 3-й статье. Заключительная ее часть в старейшем печатном издании (B^1) содержит оговорку, смягчающую радикальный тон статьи: «Мы охотно смиримся перед всяким человеком и особенно перед властями, поставленными нам от бога, по отношению к которым мы будем покорны во всех делах, поскольку они не против бога».[143] Эта оговорка исчерпывающе объясняет позицию составителя 12 статей в вопросе о крепостном состоянии. Он требует отменить все, что противоречит новому учению, в данном случае — реформации в ее цвинглианском понимании. Сам Цвингли в своем главном произведении «Объяснение и основы 67 заключений» высказывает мысль, что светская власть, действующая против бога, должна быть смещена общиной. Вопрос о путях смены властей очень его смущает. Применение меча, революционное восстание он отвергает как путь, противоречащий Евангелию. Если монарх выборный, дело решается просто: народ не изберет его при следующих выборах. С наследственным монархом хуже, так как это — несчастье для народа. Оставить «безбожного» монарха и подчиниться ему — грех; выступать же против него — значит восставать, а это еще более тяжелый грех. Единственный выход в том, чтобы «вся масса народа», исходя из того, что подчинение тирану противно богу, отвергла его. Цвингли считает, что в этом случае, когда народ будет един (einhelliglich), восстания в собственном смысле не произойдет; тиран окажется свергнутым, т. е. утратит власть, поскольку весь народ останется с богом и не пойдет за его хулителем и противником.[144] Таким образом Цвингли предписывал покоряться светским властям только в том, что не противно богу, как это и сформулировано в заключительной части 3-й из 12 статей в их старейшей редакции: «...gehorchen

---

[142] См. Th. K n a p p, op. cit., S. 75 ff и нашу статью в «Историч. записках», № 19.

[143] «Artikel...», Art. 3:

«...wir wollen uns auch gern gegē yederman demütigen, uñ sunderlich gegen unseren gesetzten Obren, so uns von Gott gesetzt seyn, den auch gehorchen in allen zymlichen sachen so nit wider Gott seind».

[144] См. W. M a u, «Balthasar Hubmaier», S. 47—49.

in allen zymlichen sachen, so nit wider Gott seind». Отношение Цвингли к светской власти и светским отношениям вообще существенно отличалось от взглядов Лютера. Последний, как нам известно, еще в ранний период своей реформаторской деятельности проповедывал, что христианскую свободу следует понимать только в духовном смысле; он, таким образом, отрицал всякое распространение принципа христианской свободы, данного реформацией, на какие бы то ни было материальные отношения; для народа подчинение властям должно быть, по Лютеру, безоговорочным.

Реформация Лютера не предусматривала никаких политических изменений, если не считать субъективного воздействия на монарха и на светскую власть. Иначе относился к светской власти Цвингли, отстаивавший более смелую политическую программу бюргерства. Он требовал покорности властям лишь постольку, поскольку их предписания — не против бога; надо найти правильный путь устранения тиранов, нарушающих волю бога. Известно, что в религиозно-политической системе Цвингли центральное место занимает община верующих; ей-то и предоставляется найти пути смещения тиранов. Все, что препятствует организации и консолидации общины верующих, противно богу и не может быть терпимо; поэтому понятие христианской свободы не может исключать всяких земных, материальных отношений и интересов. Оно требует только, чтобы при определении границ христианской свободы и ее распространения на светские дела решала дело религиозная и религиозно-политическая цель. В этих рамках можно говорить, с точки зрения цвинглианства, о божественном праве, противостоящем прежним нормам.

Таким образом, если допустить, что составителями 12 статей были цвинглианские круги, не трудно будет объяснить их понимание божественного права и их отношение к крестьянским повинностям. Крепостное состояние несовместимо с новым представлением о роли и значении общины верующих, а покорность господам должна оставаться незыблемой лишь там, где она — не против бога. Крепостное право надо поэтому упразднить. Todfall является основным признаком крепостного состояния и тоже должен быть упразднен как позорная повинность, не соответствующая евангелизму. Однако нормы божественного права применяются к человеческим отношениям лишь в той мере, в какой последние препятствуют религиозному порядку. Поэтому в отношении барщины, вытекающей в своей наиболее тяжелой форме из крепостного состояния, но не являющейся его основным признаком, а также в отношении ленного права, судебных порядков и других моментов общего феодального, зависимого положения крестьянства позиция составите-

лей 12 статей принципиально мало отличается от лютеровской. Лютер предоставляет решение всех этих вопросов правоведам на основании существующих законов. В 12 статьях фактически требуют того же 6-я, 7-я, 8-я и 9-я статьи, которые добиваются сохранения отношений, издавна установленных и обусловленных феодальными документами. Разница только в том, что, по Лютеру, божественному праву и евангелизму вообще нет дела до предметов, составляющих объект светского права, а в 12 статьях евангелическое начало привлекается в область старого права не для противопоставления ему, а для ограждения от произвола и злоупотреблений.

Другие статьи, в которых евангелизм рассматривается как основа новых отношений, столь же связаны с религиозным значением общины в системе Цвингли, как и разобранные 3-я и 11-я статьи. 1-я статья, требующая исключительного права общины на выбор и смещение священника, не нуждается в комментариях. 2-я, о десятине, по существу также требует руководящей роли религиозной общины. По Ветхому и Новому заветам «справедливая десятина ржи» (der rechte korn Zehende) полагается священнику, ясно проповедующему слово божие. «Мы желаем впредь предоставить пробсту нашей церкви, назначенному общиной, собирать и взимать эту десятину для того, чтобы избранный всей общиной священник получал отсюда для себя и своей семьи приличное содержание по определению всей общины, а то, что останется, уделять по решению общины нуждающимся беднякам, живущим в данной деревне...».[146] В одном только предложении суверенитет общины в отношении большой десятины подчеркивается четыре раза. В таком духе составлена вся 2-я статья. 4-я статья (о праве охоты и рыбной ловли), 5-я (о лесных угодьях) и 10-я (об общинных лугах) составлены в том же радикальном духе нового понимания божественного права. Особое отношение к этим вопросам сравнительно с рассмотренными нами 6-й, 7-й, 8-й и 9-й статьями может быть объяснено только стремлением составителей подтвердить религиозное значение общины ее особыми, основанными на священном писании, правами в отношении общего достояния.

Таким образом анализ «Artiklbrief» и 12 статей дает полное основание отвергнуть все попытки представить оба эти доку-

---

[146] «Artikel...», Art. 2:

«Seyen wir des willen hynfüro disen zehend, unser kyrch Bröpst, so dan ein Gemeyn setzt, sollen ynsamlē und ynnemen darvon einem Pfarrherr, so von einer gantzen Gemeyn erwölet würt, sein zymlich gnügsam uffenthalt geben, jm vund den seinen, nach erkantnüss einer gantzē Gemeyn. Und was überbleibt, soll man armē dürftigen, so im selbigen Dorff vorhandē seind, mitteylen, nach erkanthüss einer Gemeyn».

мента как продукт одного и того же реформационного духа, — мюнцеровского ли, как утверждал Штерн, или цвинглианского, как полагали Бауман и другие упомянутые исследователи. Перед нами две различные программы, исходящие из двух концепций божественного права. В одном случае принципы божественного права означают переход власти к народу, признание общей пользы руководящим принципом социальных отношений и организацию народа в христианское объединение для насильственной реализации общественного переворота; это, действительно, в духе Мюнцера. В другом случае мы имеем дело с таким обобщением и такой евангелической аргументацией, которые приспособляли крестьянские требования к цвинглианской реформации; здесь божественное право вводится как радикально новый принцип в область светских отношений только ради религиозного и церковного преобразования в духе этой реформации. В области чисто светских отношений такая концепция божественного права оставляет нетронутыми основы феодального права и всего общественного порядка; по существу здесь нет программы общественного переворота. Следовательно, обе программы отличаются одна от другой, как народная реформация — от радикально-бюргерской.

Теперь необходимо вернуться к событиям конца 1524 и начала 1525 г. в Гегау, Клеттгау и Южном Шварцвальде в связи с пропагандистской и руководящей деятельностью Бальтазара Губмайера; нам предстоит установить природу реформационного направления, которое стало организующим центром крестьянского движения на этом, раннем этапе Крестьянской войны.

Мы уже ссылались на брошюру Иоганна Фабри, в которой излагаются два программных документа, найденных среди бумаг Губмайера и составленных им; Штерн определяет первый из них как особый «проект государственного устройства» (Verfassungsentwurf), написанный для крестьян, а второй — как «Artikelbrief». Фабри указывает еще, не излагая содержания, на «особые крестьянские статьи, которые были напечатаны» (sondere pawern artigkel, die jn dem truckh aussgangen) и которые Губмайер «составил» (gemacht). Так как никакие крестьянские статьи, кроме знаменитых 12 статей, не печатались, Штерн считает несомненным, что речь идет здесь именно о 12 статьях, автором которых был, следовательно, также Губмайер.

Но можно ли утверждать, что эти три документа принадлежат перу Губмайера и имеют основой одну программу? Анализ «Artikelbrief» и 12 статей показал, что эти документы представляют собой разные, принципиально отличные друг от друга программы и, следовательно, не могли быть написаны

одним человеком. Уже Бауман обратил внимание на несоответствие меморандума Фабри показаниям Губмайера о его отношении к 12 статьям.[147] «Дальше он показал, — говорится в протоколе, — как он развил и объяснил крестьянские статьи, присланные ему крестьянами из их военного лагеря, и как он внушил крестьянам принять их как христианские и справедливые».[148] Губмайер признает, таким образом, что он только «развил и объяснил» полученные от крестьян статьи и рекомендовал их как «христианские»; Фабри же утверждает, что Губмайер их составил (gemacht), и заключает из этого, будто крестьяне Штюллингена и Клеттгау первыми поднялись против господ и положили начало всему мятежу и кровопролитию. С этим возражением Баумана можно было бы и не согласиться; ведь составитель 12 статей бесспорно имел перед собою в качестве материалов местные крестьянские статьи; если бы Губмайер был составителем знаменитого программного документа Крестьянской войны, он вполне естественно стремился бы в показаниях смягчить свою роль и утверждать, что он только «развил и объяснил» крестьянские статьи, не больше. Однако против гипотезы Штерна остаются в силе другие возражения, из которых наиболее веским является то, что невозможно признать Губмайера автором 12 статей и в то же время утверждать (как это делает Штерн), что он находился под сильным влиянием Мюнцера. Более правильным будет понять это место показаний Губмайера так, что в связях с крестьянами ему пришлось использовать 12 статей, внеся в них свои изменения. В бумагах Губмайера, очевидно, остался такой экземпляр, который Фабри, искавший побольше обвинительного материала, принял за оригинал; ему важно было также установить, что Губмайер был не просто участником Крестьянской войны, но и ее зачинщиком. Нет оснований предполагать, будто Фабри, чтобы оправдать сожжение Губмайера, подделывал документы, но нет основания и соглашаться со всеми его догадками о происхождении найденных документов.

Для решения вопроса об их характере нужно прежде всего остановиться на первом, наиболее полно изложенном документе — на «проекте государственного устройства». Это очень радикальный политический манифест, составленный в интересах только крестьян. Народ каждой местности (daz volck ainer jeden Landschaft) должен образовать союз, так как бог уже не может дальше терпеть тирании светских господ, кото-

---

[147] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 45—46.

[148] J. Loserth, «Doctor...», Beil., S. 215:

«Item mer hat er bekhennt wie er der pawern artigkel, so jm von jnen aus dem heer zukhummen sein, dyselbigen jnen erweytert und aussgelegt, und denselbigen solches eingebildt, die antzunemen als christlich und pillich»

рые поступают с бедными людьми так же, как Ирод поступал с невинными младенцами. Как на пример этой невыносимой политики указывается на кровопролитие, устроенное лотарингским герцогом в Цаберне и других местах при подавлении крестьянского восстания в Эльзасе. Чтобы это прекратить, надо собраться и установить порядок согласно слову божию, и община должна три раза письменно обратиться к господам, пригласив их вступить в братство и объединение (... sol die gmaynd der obrigkait zum ersten, zum andern und drittenmal schraiben, das sie in die brüderschafft und verainigung khömet); если же они откажутся, население должно отнять у господ меч и передать его другому, а если население данной местности (ein Landschafft) этого не сделает, оно тем самым окажет поддержку великому преступлению. «Таким образом он учит, — замечает Фабри, — как назначать королей, князей, герцогов и территориальных князей» (wie man künig, fürsten, hertzogen und Landsherrn setzen solle). «Именно,—продолжает он, — когда народ собирается вместе, надо дать обещание придерживаться слова божьего и избрать одного человека из двенадцати, предложенных крестьянами (unnd unnder zwelffen, so man von den pauren fürschlecht, solle ainer erwelt werden), но при этом дворянство не должно быть принято во внимание (und sol daran der Adel nit angesehen werden); и вновь избранный, если он окажется неподходящим (auch ungeschickht würde) и в третий раз подвергнется штрафу со стороны местного населения (von einer Landschafft), также должен быть смещен, а население должно быть спаянным, чтобы вместе действовать своим телом, честью и добром и вместе проливать свою кровь.[149] Если же смещенные господа вздумают отомстить (sich rechen woltent), новый властитель должен на них наложить светское отлучение, а если и это не поможет, он должен призвать все население (seinen Lannd aufbieten) или образовать наемное войско за счет последнего (oder kriegssleüt uff der Landschafft costen annemen) и задержать непокорного, чтобы таким образом кровожадные тираны были истреблены».

Дальше, пишет Фабри, следует рукопись Губмайера о том, «как подчинить города, рынки и деревни», где специальная глава указывает, в чем заключается светское отлучение. Изложение этой главы, а также следующего за ней пункта о замках и монастырях не оставляет сомнений, как указывает Штерн, что этой рукописью был известный нам «Artikelbrief».

Вильгельм Мау утверждает, что на «проекте» Губмайера

---

[149] J. F a b r i, «Ursach...»:
«und sollent die Landschafft hin zu ainandern verbinden, jr leib, eer, gut, und plut zusamen zu streckhen und vergiessen».

сказалось влияние Цвингли, а не Мюнцера, потому что идея смещения неугодных богу властей принадлежит Цвингли; Губмайер, по словам Мау, лишь последовательнее самого Цвингли. Это утверждение само себя опровергает. В общей форме можно считать, что народная реформация есть последовательное развитие бюргерской реформации; но не подлежит сомнению, что в данном случае последовательность одних и непоследовательность других основывается на коренных, принципиальных различиях в классовой природе и приводит к принципиально разным выводам.

Влияние Мюнцера на бывшего цвинглианца Губмайера видно прежде всего в том, что в «проекте» последнего прямо и решительно говорится словами Мюнцера (из проповеди перед князьями), что народ должен «отнять меч у безбожных тиранов и передать его другим»; Цвингли же, как мы видели, выдвигает на первый план покорность властям и вообще затрудняется указать путь примирения этого незыблемого принципа с необходимостью смещения народом властей, действующих вопреки богу. Но не только этим доказывается влияние Мюнцера на «проект» Губмайера. Главное в том, что в своем политическом манифесте последний требует, чтобы вновь избранные власти не только могли быть в свою очередь смещены, но и оставались под контролем народа, подвергаясь наказаниям за проступки в административной деятельности; смещение следует после трех наказаний. Это положение о постоянном контроле народа над носителями власти абсолютно несовместимо с учением Цвингли о полной покорности властям, пока они не уличены в действиях против бога.

Если, таким образом, влияние Мюнцера на автора «проекта» бесспорно, то, с другой стороны, есть все основания утверждать, что у последнего были иные цели и что его принципы не во всем совпадают с принципами Мюнцера и «Artikelbrief». Прежде всего укажем, что «Artikelbrief» построен на социальной аргументации и проникнут идеей переворота. Он начинается с энергичного выражения недовольства всеми «духовными и светскими господами и властями» (von geistlichen und weltlichen Herren und Oberkaiten), которые обрекают бедный люд на наследственное, вечное нищенство. Дальше, как уже указано, три раза подчеркивается цель борьбы, ведущейся под знаменем «христианского объединения», и общего социально-политического преобразования. Это — «общая христианская польза», которая должна стать руководящей идеей; губмайеровский же «проект» нисколько не выходит из чисто политической области — он упоминает только гнет светских господ и имеет в виду лишь политический гнет; пример, на который он ссылается, — это иродовы методы разгрома крестьянского восстания в эльзас-

ском Цаберне, о бедственном же социальном положении народных масс здесь нет ни слова. Кроме того автор «Artikelbrief» стоит на общенародной и общегосударственной точке зрения. Предусмотренное им «христианское объединение» не ограничено местными рамками и отличается по форме и содержанию своей деятельности широким характером, как этого требуют общехристианская польза и «Landfrieden». В политическом манифесте Губмайера мы не видим этой государственной точки зрения. Образуются союзы в каждой отдельной местности; «Und leret darin, — начинает Фабри изложение этого акта, — wie daz volck ainer jeden landschafft zusamen khomen, und ainen bundt machen sollent». Дальше говорится, как «landschafft» обращается к власти с предложением вступить в объединение, как затем смещает одних господ и возводит других, как наказывает и штрафует избранных новых представителей власти и контролирует их. Если приходится иметь дело с организованным сопротивлением смещенного властелина, «Landschafft» налагает на него светское отлучение «und wo der bann nit helffen würde, alss dann sol der new Lanndssherr seinen Lannd aufbieten oder kriegsleut auf der Landschafft costen annemen». Мысль автора «проекта» ограничена интересами щвейцарского кантона или еще более узкой местной группы. При внимательном сравнении этого акта с «Artikelbrief» нельзя не обратить внимания и на то, что в последнем речь идет не только о смещении существующих правителей и не только о необходимости контроля общины, но о полном политическом и социальном перевороте, о полном изменении социальной и политической структуры. Замки и монастыри — эти очаги светских и духовных господ — предаются «сейчас же» (von stund an) светскому отлучению. «Христианское объединение», следовательно, остается не только контролирующим, но и высшим органом действующей власти, которая уделяет бывшим господам в случае их присоединения и выполнения ими условий только то, что полагается им по божественному праву. В акте Губмайера нет таких широких планов: дело сводится т о л ь к о к к о н т р о л ю о б щ и н ы н а д с у щ е с т в у ю щ е й п о л и т и ч е с к о й с и с т е м о й. Община три раза подряд письменно обращается к властям с приглашением примкнуть к образовавшемуся местному союзу. Вопреки важнейшей статье «Artikelbrief» о замках и монастырях, на эти очаги старых господ не налагается сразу же светского отлучения; эта кара применяется только тогда, когда бывший властитель намерен обратиться к силе и отомстить народу за свое смещение: «Wo aber die abgesetzten herrn sich rechen woltent... sol sy erkhennen der new herr in weltlichen bann» и т. д.

Следует указать еще одну характерную деталь, которая

отличает акт Губмайера от «Artikelbrief». Последний выступает в защиту интересов широкой социальной группы—народных низов города и деревни. Он говорит о гнете, который учиняется «dem armen gemeinen mann in stetten und uff dem land»; и дальше имеется в виду эта масса угнетенных и бедных, образующая народ, организованный в христианское объединение, и стремящаяся к преобразованию мира на основе общей пользы. Широкое понимание народа характерно для Мюнцера, который, комментируя священное писание, требовал власти для «простого народа» и сам обращался в своей переписке к разным слоям трудового народа. Мы видели, что Мюнцер часто выделяет крестьян как подавляющую массу трудящихся. Бедные светские люди и крестьяне, заявляет он в проповеди перед князьями, лучше всех видят проявление бога в мире. Но сами тексты его произведений, в которых подчеркивается значение крестьянства, говорят с том, что он имеет в виду всю массу бедного простого народа. Губмайеровский «проект» представляет собою , как справедливо заметил Штерн, чисто крестьянский документ, вернее — документ, составленный специально для крестьян, указывающий им, как конструировать власть в каждой местности (Landschafft).

В общем необходимо признать, что «Verfassungsentwurf», найденный в бумагах Губмайера, не принадлежит перу человека с обширными планами революционера и социального преобразователя. Это документ, составленный человеком, которого судьба столкнула с крестьянами определенной местности и который искренне хочет им помочь, указав практический путь объединения усилий.

Таким образом три документа, найденные Фабри в бумагах Губмайера — «проект государственного устройства», инструкция «о способах подчинения городов, рынков и сел» (текстуально идентичная с частью «Artikelbrief») и «особые крестьянские статьи, вышедшие из печати», под которыми несомненно подразумеваются 12 статей, — не могли быть написаны одним человеком. Сам Фабри сообщает, что только восемь листов написаны рукой Губмайера, а остальные — другими, и им лишь исправлены (die ubrigen sind durch andere geschriben, doch durch in gebessert). Очевидно, самому Губмайеру принадлежит только политический «проект», отражающий сильное влияние Мюнцера. В этом «проекте» рекомендуется светское отлучение, взятое из «Artikelbrief», и понятно, что приводится также соответствующий пункт «Artikelbrief», хотя применение его и предусматривается лишь в определенных случаях. Что же касается 12 статей, то, как видно из аналогичного пункта показаний Губмайера, они приводились в его брошюре в измененном виде, с добавлениями, характер которых не передан

в изложении Фабри. Эти выводы необходимо иметь в виду при выяснении роли Губмайера в крестьянском движении 1524 г. в переднеавстрийских землях.

Крестьянское движение в Гегау и Клеттгау в конце 1524 и начале 1525 г. было важнейшей опорой вальдгутской реформации в ее борьбе с габсбургскими властями. Руководитель этой реформации Губмайер, искренне заинтересованный в успехе движения, обращался к крестьянам; но его интересовала главным образом политическая сторона движения — перспектива устранения крестьянами местных властей. Вопрос о коренном социальном перевороте перед ним не стоял. Все же общение с восставшими и политический интерес к их движению оказались несовместимыми с его старыми цвинглианскими взглядами. Он обратился к революционному народному лагерю реформации, к цюрихским радикалам-анабаптистам и к учению Мюнцера. Губмайер, однако, не примкнул к последнему. Он принял только отдельные стороны мюнцеровского революционного учения, не разделяя его широких планов и целей, связанных с особым пониманием божественного права. Вальдгут сделался одним из центров восставших крестьян в Гегау и Клеттгау на раннем этапе Крестьянской войны и в связи с этим сам подвергся влиянию народной реформации. Однако ее элементы проявились в вальдгутском центре весьма ограниченно, и это выразилось в ограниченной трактовке понятия божественного права.

Чтобы лучше выяснить отношения вальдгутского реформационного центра с крестьянами Южного Шварцвальда и смежных районов в последние месяцы 1524 г., надо обратиться к истории этих отношений, рассказанной самими вальдгутцами, изложенной в рукописной хронике Виллингена и целиком напечатанной у Вальхнера в «Истории города Радольфцелля» и у Шрейбера в «Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland». В отсутствие Губмайера мирная партия Вальдгута сочла момент удобным, чтобы уладить конфликт с Габсбургами, и добилась отправки делегации в Энген к уполномоченным трех австрийских правительств (инсбрукского штутгартского и энсисгеймского) для сообщения о том, что в интересах мира они уволили своего проповедника и просят снять с них милостиво наказание. Делегация была встречена враждебно. Особенно неистовствовал известный уже нам граф Рудольф фон Зульц, набросившийся с руганью на члена делегации —вальдгутского советника Ганса Якова Боллингера. Упрекая Боллингера в ереси и лютеранстве, фон Зульц после отборных ругательств заявил, что австрийские власти решили примерно наказать вальдгутцев и не намерены итти на уступки. — Мы хотим, заявил он, вырвать сорняки с корнем; мы

хотим вас так бить Евангелием по ушам, чтобы вы держались за голову руками.[150] Возражение Боллингера, что вальдгутцы не признают себя еретиками и требуют суда для установления истины, граф оставил без внимания и продолжал свою ругань. Таково же было отношение трех городов — Лауфенбурга, Зеккингена и Рейнфельдена, которым дело о Вальдгуте было передано на рассмотрение. Староста Зеккингена Рюслер обратил внимание Боллингера на то, что его слова рассердили австрийского наместника и что для спасения своей жизни и своих детей он должен на коленях просить у него прощения, а не добиваться права.

Рассказывая о таких инцидентах, вальдгутцы подчеркивают, что они неустанно призывали имперские города помочь им добиться права — и только права. Между тем со стороны господ, представителей австрийской администрации, им неизменно твердили: «Ваше право — это ваш князь, и имперские города здесь не при чем».[151] Вместо права, жалуются вальдгутцы, мы получили только угрозы.

Безрезультатность попытки переговоров, рассказывает виллингенский хронист, вызвала у разочарованных горожан Вальдгута желание силой ответить на насилие. Партия сопротивления победила. Город обратился к своим старым соседям, шварцвальдским крестьянам, и ассигновал большие суммы на вербовку наемников. Австрийские власти расстроили обе эти меры: лесных крестьян оттоворили, а всех иноземных кнехтов предупредили, что они имеют право служить по найму всем, только не Вальдгуту. Там, где угрозы и советы не помогали, австрийские власти прибегали к подкупу. Все же партия сопротивления взяла свое, и в день Варфоломея, 24 августа, Ганс Мюллер из Бульгенбаха с 1200 крестьянами, восставшими против Рудольфа фон Зульца, вступил в Вальдгут под трехцветным знаменем; официально они явились на храмовый праздник (die Kirchweihe zu Waldshut mitzumachen), но фактически — для основания «евангелического братства». Эта организация разослала тайных агентов в разные пункты Германии. «План при этом заключался не более и не менее как в том, — говорит хронист, — чтобы призвать все германское крестьян-

---

[150] H. Schreiber, «Taschenbuch für Geschichte und Alterthum in Süddeutschland», Freiburg u. Breslau, 1839, S. 68 (далее — «Taschenbuch...»).

[151] Ib., S. 70:

«...Desshalb wir mehrmal Recht geboten vor gemeinen Reichstädten, und ohne Unterlass gerufen: Recht, Recht, Recht. Ueber solches ist aber von den Herren der Regimenter geantwortet worden: Der Fürst sei das Recht, was ihn die Reichsstädte angiengen».

ство отказаться от своих непосредственных господ и объявить себя имперски свободными».[152]

Изложенный здесь ход событий показывает и характер конфликта вальдсгутцев с австрийскими властями и характер их отношений с крестьянами. Мы видим, что вопрос о проповеди Евангелия принял вид спора о границах и принципе княжеской власти Габсбургов в Вальдсгуте. Вальдсгутцы не хотели признать за австрийскими властями права регулировать их религиозную жизнь и возражали против того, что без разбора по существу их проповедник был объявлен еретиком и лютеранином. Они требовали решения на основе права. «Recht, Recht, Recht!» — кричали их представители в Энгене, но им отказывали в праве, так как их правом является-де княжеская воля, а сама постановка вопроса о глубоком разборе дела есть проявление непокорности. Выступавший позже с попытками посредничества город Фрейбург старался превратить дело в чисто религиозный спор. — Как вы можете требовать, писал магистрат Фрейбурга вальдсгутцам 3 октября, чтобы вам была предоставлена свобода проповеди слова божия? Ведь это означало бы, что мы должны позволять всякому беглому и изгнанному монаху или попу по своему произволу толковать священное писание и отвергать старые основы церкви, решения святых соборов! В таком случае мы каждый день принимали бы новые положения и вообще не могли бы утверждать, что имеем твердо установленную христианскую веру.[153] Мысль авторов выражена довольно ясно. Вопросы религиозной жизни должны решаться на основании старых установлений и авторитетов, а не новых толкований писания. Однако не трудно видеть, что, выдвигая авторитет соборов и умалчивая об авторитете папства, магистрат Фрейбурга не только вносит в религиозный вопрос новшество, если рассуждать с точки зрения старой церкви, но и раскрывает политические основы конфликта с вальдсгутцами. В том же обращении подчеркивается, что решающим авторитетом и высшей инстанцией в определении характера того или иного религиозного учения или толкования священного писания практически является княжеская власть, — в данном случае Габсбурги. Магистрат не признает никакого судебного разбора по существу дела и также считает, что сама постановка такого вопроса есть нарушение покорности. — Если вы утверждаете, говорится здесь, что добиваетесь только проповеди истинного слова божия, вы тем самым утверждаете, что их княжеская светлость, княжеские правительства и их покорные

---

[152] Ib., S. 72:
«...sich ihren unmittelbaren Herren zu entziehen und für reichsfrei zu erklären».

[153] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 65.

подданные являются отступниками и угнетателями истинного слова божия; следовательно, вы должны признать, что вы пошли без разрешения всех властей за вашим священником и вступили на путь проклятой гуситской веры и что ему удалось склонить вас ко всякой непокорности.[154] В заключение указывается, что принятие совета магистрата о покорности поставит вальдгутцев в благоприятное положение перед богом и миром.

Вмешательство Фрейбурга подтверждает таким образом, что в основе вальдгутского конфликта был вопрос о пределах княжеской власти Габсбургов и о праве подданных на свободное устройство своих религиозных дел. В ответ на приведенное обращение Фрейбурга, к которому присоединился и магистрат Брейзаха, вальдгутцы опубликовали обстоятельное «Извинение и жалобу города Вальдгута», обращаясь «ко всем верующим христианам». Центральная идея этого документа в том, что в области веры не может быть навязанного авторитета княжеской власти. Нас обвиняют в новшествах, пишут они, но мы придерживаемся самого древнего авторитета, который единственно только и признаем; это — авторитет священного писания. В вопросе же о понимании и комментировании писания должна господствовать полная свобода; обвинять какое-либо религиозное учение в совращении с пути истины значило бы противоречить самой сущности веры. Каждый христианин обязан откровенно исповедывать свою веру перед любым другим христианином. Всякое обвинение в ереси или в ошибочности комментария должно быть обосновано, доказано и показано по существу, чтобы ясно стало — quid male fecit. Кричать же голословно: уничтожьте, мучьте его, на распятие! (tolle, tolle, crucifige, crucifige!) — это значило бы поступать так, как поступали с Христом его преследователи. В истинности веры следует убеждать свободно. Вера не насаждается внешней силой, мысль и вера не подлежат обложению пошлиной (denn Denken und Glauben ist zollfrei). Перейдя к существу конфликта, авторы манифеста говорят: пусть нам докажут, что мы заблуждаемся. Пришлите нам, обращаются они к имперским городам, ученых из ваших высших школ, и мы охотно выслушаем их компетентное мнение; если же вы этого не сделаете, то перестаньте бросаться обвинениями в ереси и гусизме (so höret auf zu kezern und zu hussen). В заключение вальдгутцы удивляются содержавшемуся в обращении Фрейбурга уте-

[154] Ib.:
«Euwer pfaff wyt abgefürt und understanden hat onerlaupt aller oberkayt in den verdampten hussischen, ketzerischen Glauben gantz zu pringen, und in alle ungehorsam zu füren, dem hapt Ihr gefolgt, und ihn über alle Gepott und Warnung enthalten».

шению, что покорность в этом вопросе ублажит их перед богом и миром. В нашем Евангелии, заявляют они, бог и мир не сочетаются так гармонично; наоборот, мы считаем, что понятия «бог» и «мир» сочетаются так же, как бог и Велиал, день и ночь, свет и мрак, два враждующих господина, которым нельзя служить в одно время.[155]

Эта заключительная часть вполне уясняет основу всего манифеста вальдсгутцев. Они требуют строго разграничивать области веры и светских отношений. В делах веры, принадлежащей, как и мысль, внутреннему миру человека, княжеская власть не может считаться авторитетной. Они считают себя поэтому вправе требовать, чтобы их религиозный конфликт не связывался с вопросом о политической покорности и чтобы решалось, еретики они или нет, при помощи ученых из высших школ. Против указания австрийских уполномоченных и ставших на их сторону имперских городов о том, что прерогативы княжеской власти не могут быть ограничены, вальдсгутцы возражали не только указанными рассуждениями о характере и особенностях религиозных проблем, но и юридическими аргументами: функции и права господ должны регулироваться существующими нормами права, к выяснению которых надо привлечь имперские города. Мы уже видели, что вальдсгутцы требовали «права, права и права», а в ответ им указывали: ваше право — это князь. Таким образом вопрос о вальдсгутском проповеднике превратился в политический конфликт о пределах и характере княжеской власти. Это получило особое значение после того, как вальдсгутцы установили связь с восставшими крестьянами.

Перед лицом твердой позиции, занятой в этом конфликте Габсбургами и городами Фрейбургом и Брейзахом, вальдсгутцы решили противопоставить им другую силу, приглашая крестьян в Вальдсгут и вербуя наемников на собственные средства. Хотя первые шаги вальдсгутцев в этом направлении были сорваны габсбургской администрацией, партии сопротивления города все же удалось связаться с крестьянскими вооруженными отрядами Ганса Мюллера, образовавшими в городе «евангелическое братство». Крестьянство было привлечено вальдсгутцами как средство их политической борьбы, цель которой заключалась в изменении политического положения города. Они хотели силой добиться радикального поворота там, где тщетно добивались сдвига переговорами. Мы уже видели, как виллингенский хронист определял цель образованной в Вальдсгуте крестьянской организации. По его словам, она

---

[155] «Entschuldigung und Klage der Stadt Waldshut»; см. H. Schreiber, «Taschenbuch...», Bd. I, S. 81—90.

состояла в том, чтобы крестьянство каждой местности объявило себя имперским (reichsfrei) и отказалось от своих непосредственных господ.

В этом свете следует рассматривать известный нам проект Губмайера, составленный в окончательной форме значительно позднее;[156] в основе его — та же цель, определяющаяся тем же местным политическим конфликтом. Губмайер был радикальнее; под влиянием мюнцеровского учения он провозгласил право крестьян устранять одни власти, возводить другие и таким образом полностью отстранять знать от управления, а на попытки их сопротивляться отвечать светским отлучением. Однако автор не выходит за рамки местного политического конфликта и не имеет в виду крупного переворота. Что проект Губмайера связан с конфликтом вальдгутцев, видно из оговорки, что в том случае, когда светское отлучение не подействует, придется нанимать кнехтов на местные средства. Нам уже известно, что первые попытки вальдгутцев завязать связь с крестьянами сопровождались попытками вербовать наемников. В свое время Габсбургам удалось помешать и тому и другому. Когда положение изменилось и связь с крестьянами была налажена, в Вальдгуте не хотели отказаться от собственного наемного войска, но держали этот план в резерве. Как видим, восставшие крестьяне рассматривались, как и наемное войско, орудием политики города. Это отразилось в проекте Губмайера.

Сделавшись организующим и идеологическим центром крестьян в районах, примыкавших к Южному Шварцвальду, вальдгутская реформация имела для них общий лозунг права; он же выдвигался Вальдгутом в религиозно-политической борьбе. Смысл лозунга — ограничение власти светских господ областью светских отношений и отстранение их от религиозных дел. Однако крестьяне понимали его шире, применяя и к области своих материальных нужд. Материалы, относящиеся к крестьянским волнениям этого района и этого времени, доказывают это. Требование права стало означать также подчинение властей и господ нормам существующего права во всех отношениях. 6 декабря 1524 г. Ганс Мюллер из Бульгенбаха писал городу Виллингену, что с крестьян допустимо требовать только то, что может быть подтверждено письменным документом и печатью.[157] 19 декабря крестьяне ландграфства Штюллинген, оправдывая в письме к магистрату Фрейбурга свои сношения

[156] В губмайеровском «Verfassungsentwurf» упоминается о цаберн-ской расправе, происходившей 17 мая 1525 г. Следовательно, документ мог быть написан только после этого дня. См. A. S t e r n, «Ueber die zwölf Artikel.. » S. 79.

[157] H. S c h r e i b e r, «Der deutsche Bauernkrieg», № 96:

«.. Uns nit wyter zu ersuchen, dann was das Recht gyt, darumb man brieff und sygel haut».

с Гансом Мюллером, утверждали, что они остаются верными Лупфенам и Австрийскому дому и готовы выполнять все повинности, которые предписаны правом.[158] Из некоторых других материалов мы видим, что это крестьянское требование «права» определялось как божественное право.[159]

Вместе с тем вальдсгутский центр продолжал считать главным для себя религиозный вопрос и трактовал требование права в смысле свободы религиозной проповеди от административного нажима светских властей. Крестьянские материальные требования и широкое толкование права оставались для вальдсгутцев второстепенными и вынужденными; с ними можно было мириться лишь потому, что они выглядели еще весьма абстрактными. 26 сентября Вальдсгут писал магистрату Фрейбурга, что теперь, когда Губмайера в городе нет, вопрос заключается не в общей покорности австрийским властям (она не подлежит сомнению), а только в проповеди слова божия.[160] Это сблизило Вальдсгут с Цюрихом, который энергично стал на его сторону: 27 сентября цюрихский магистрат обратился к австрийскому наместнику, гражданину Цюриха, с указанием на необходимость приостановить все подготовлявшиеся репрессивные меры против Вальдсгута. Наряду с другими соображениями Цюрих ссылался на то, что вальдсгутцы виновны только в проповеди Евангелия.[161] Цюрих не ограничивался чисто моральной поддержкой. Как сообщает виллингенская хроника, в октябре в Вальдсгут прибыл вооруженный отряд цюрихцев, который и помешал готовившемуся против этого города военному походу.[162] Австрийские власти, встревоженные такой позицией, обратились к Фрейбургу с просьбой воздействовать на Цюрих и заставить его отказаться от поддержки Вальдсгута.[163] О тревоге, охватившей немецкие влиятельные круги в связи с позицией Цюриха, можно судить и по письму страсбургского купца Якова Диплера из Кенцингена. Он пишет страсбургскому магистрату, что в Шварцвальде циркулируют возбуждающие слухи, которым трудно поверить, — например, о том, что швейцарцы и лесные крестьяне заключили союз.[164]

---

[158] Ib., № 124:
«...Sie für unsere Gnädigen Herren zu haben. och ihren Gnaden alles das zu thun, das wir ihnen von Rechts wegen zu thun schuldig».

[159] Ib., № 100, 101, 102.

[160] Ib., № 54:
«...allein von Verkündung des Worts Gottes».

[161] Ib., № 56.

[162] «Villinger Chronik», Bl. 145b — 146b.

[163] H. Schreiber, op. cit., № 74.

[164] Ib., № 96a:
«Sonst vill andrer Red nit all glaubwürdig; als ob die Eidgnossen und die Waldversammlung sunder Bündniss zusammen gemacht haben sollten...».

Однако Цюрих поддерживал не крестьян, а вальдсгутцев в требовании независимой от властей проповеди Евангелия. Тесное сближение с Цюрихом означало, что сам Вальдсгут считал дело крестьян второстепенным. Это видно из переписки цюрихского магистрата с общиной клеттгауского села Гриссен (в конце января 1525 г.). Узнав, что крестьяне этого села отказываются платить десятину сен-блазиенскому аббату, также состоявшему в цюрихском бюргерстве, магистрат дает понять, что это ему очень не нравится (daran wir besonder Missfallen haben), и предлагает устранить поводы к недовольству аббата (dass ihr gedachten Herrn von St. Bläsi unklagbar machen); в противном случае, говорится дальше, мы предлагаем вам в указанный день предстать перед нашим магистратом для ответа по судебному иску господина из Сен-Блазиена.[165] Тон письма не оставляет никаких сомнений в характере приговора, который намерены были вынести цюрихцы; становится ясно, как следует понимать их принцип права в применении к материальным крестьянским требованиям. Община в своем ответе старается показать, что в данном случае речь идет не о материальном, а о религиозном требовании — об обеспечении свободной и истинной проповеди Евангелия. — Мы уже неоднократно обращались к нашему милостивому господину из Сен-Блазиена с покорной просьбой, говорится в письме, не оставить нас в это опаснейшее время без проповедника и пастыря душ, который проповедывал бы нам слово божие в чистом и ясном изложении. Дальше авторы письма указывают, что их требование, касающееся десятины, не должно считаться новшеством и посягательством на то, что издавна принадлежит другим: вопрос до сих пор так не ставился, потому что не было еще такого положения, когда отсутствовал священник. Что касается излишков десятины, указывают они, мысль об использовании их для помощи бедным тоже не нова; следовательно, община должна пользоваться правом получать теперь из десятины долю для бедных простых людей, голодных и жаждущих по слову Евангелия.[166] Как видим, община робко указывает на прецеденты, дающие ей право отстаивать для своих нужд часть десятины. Все же ее главным аргументом остаются здесь

---

[165] Ib., № 145.

[166] Ib., № 146:

«So nun sollichs gesche'i, söllend Ihr als unser günstig Herren erfahren, dass da kein Widerung by uns sölle sin und nit für die geacht, die dann begerent Niemand nüts umb das sin zu geben, ist unser Meinung keineswegs. Dann wir auch den vorgemelten abt einmal oder zwei gebeten hand, dass er den zehenten, der noch da ist, armen lüten lihen...die hand wir ihm verhafft uf Recht; weil wir armen, einfaltigen Lüt nit nach Notturft versehen sind mit einem Seelsorger».

религиозные, а не материальные требования. Авторы ответного письма прекрасно знают позицию Цюриха в вопросе о применении принципа права; но если бы и не знали, то письмо цюрихского магистрата не оставляет никаких сомнений в том, что десятину он считает исконным правом господина из Сен-Блазиена. Только отстаивая религиозный характер своего требования, крестьяне могли надеяться склонить Цюрих на свою сторону.

Об отношении цюрихского магистрата к материальным требованиям крестьян и о конкретной форме применения к ним принципа права мы лучше всего узнаем из его решения от ноября 1524 г. по запросу делегации клеттгаусцев, подданных графа Рудольфа фон Зульца. Клеттгаусцы просили магистрат посоветовать им, как реагировать на призыв евангелического братства Ганса Мюллера из Бульгенбаха: присоединиться к нему или дожидаться насильственного присоединения? Магистрат прежде всего обратил внимание на то, что все восстания крестьян, объединенных Гансом Мюллером, были связаны с разнообразными жалобами, но в основном сводились к вопросу о т о л к о в а н и и слова божия и Евангелия и были порождены несогласием крестьян с характером этого толкования.[167] При этом магистрат напомнил свое прежнее решение (мандат) о том, чтобы слово божие из Библии и Евангелия проповедывалось ясно, чтобы все вытекающее из его правильного толкования имело обязательную силу, но что до того, как будут доказаны текстами обоих заветов какие-либо новые положения должно оставаться в силе существующее правильное толкование.[168] Магистрат спросил, согласны ли клеттгаусцы с этим его прежним решением; ему ответили согласием; тогда он принял следующее решение: ввиду того, что граф Рудольф фон Зульц и его чиновники во всем графстве безусловно будут проводить все, что соответствует священному писанию в его существующем в настоящее время правильном истолковании, пока не будет дано нового толкования их собственными учеными или учеными Цюриха и их единомышленника-

---

[167] H. S c h r e i b e r, op. cit., № 131:

«...dwyl dise Uffruren allenthalb zu gutem Theil von wegen des Gottsworts und der heiligen Ewangelien (wie die jetzt klarlich an Tag gelegt worden) ufferstanden».

[168] Ib.:

«...dass man das Gottswort und Ewangelien heiter predigen, und was man mit der göttlichen Geschrift der Bibly und des Nüwen Testaments berühren und bewisen mög, offnen und fry verkünden sölle, auch gehorsam, dem statt thun und dem rechten wahren Gottswort (wie das jetzt wahrlich fürgelegt wird)...so lang bis dass man mit den wahren Geschrifften beider Testamenten eines Bessern bericht wird».

ми,[169] — надо обратиться к Гансу Мюллеру и всем его крестьянам с предложением оставить клеттгаусцев в покое и не принуждать их к вступлению в евангелическое братство.

Цюрих согласен, что вопросы о тяготах, на которые жалуются крестьяне, должны решаться на основе священного писания, т. е. божественного права; но формально с таким принципом согласны были и отдельные круги господ. Собрание сословных представителей Передней Австрии обратилось из Фрейбурга к штюллингенским крестьянам с посланием, в котором говорится: все мы того мнения, что всякие жалобы и требования, которые наши подданные могли бы нам предъявить, должны решаться по справедливости, по соглашению и по божественному праву. В одновременно направленном послании к трем рейнским городам те же сословные представители подчеркивают свою готовность удовлетворять все «подходящие и честные жалобы» по справедливости, божественному праву и согласно договорам.[170] Вопрос в том, как понимать божественное право, т. е. кому предоставляется толковать писание, чтобы выяснить содержащееся в нем право. Смысл цюрихского решения сводится к тому, что в практической жизни надо придерживаться существующих толкований, другими словами — оставлять существующие порядки. Новые толкования могут быть даны только «учеными людьми» Цюриха и цвинглианской цюрихско-вальдсгутской реформации. Но последняя интересовалась, как известно, только религиозными и религиозно-политическими вопросами, а не материальным положением крестьян. Характерно, что в приведенном послании выражается полное доверие графу Рудольфу фон Зульцу в применении им божественного права к делам крестьян. Нам уже известны взгляды этого габсбургского наместника на права подданных. «Ваше право — ваш князь!» — заявляли он и его чиновники вальдсгутцам, когда те требовали своих прав. Тем не менее цюрихский магистрат выразил ему свое доверие в применении божественного права во всех тех случаях, когда

---

[169] Ib.:

«...so lang, bis dass sie durch ihre oder ander gelerten Männer einer Statt Zürich und dero Verwandten eines Andern und Bessern mit der wahren göttlichen Geschrifft...bewysen...».

[170] Ib., № 100:

«Die von Villingen und wir all sind auch der Ehren, dass wir unsern Unterthanen, ob sie clag und Vordrung je gehapt oder noch zu ihnen und uns hätten, zimblich, billichs ustragenlichs und götlichs Rechtens in khainenweg vorsin welten».

Ib., № 101:

«Hat aber jemantz gepurlich, zimblich und ehrlich Beschwerden gegen uns sammtlich und sonderlich, so wollen wir uns zimblichs, billichs, ehrbars und götlichs Rechtens und Ustrags beflissen, und nyemantz wider billichs ichtz zufügen».

нет нового и лучшего толкования со стороны «ученых людей Цюриха», т. е. во всех вопросах, касающихся материальных нужд подданных. Таким образом вальдсгутская реформация, идейно связанная с Цюрихом и воспользовавшаяся движением крестьян как орудием в своей религиозно-политической борьбе с Габсбургами, смотрела на собственно крестьянские нужды крайне двусмысленно и высказывалась о применении к ним идеи божественного права настолько расплывчато, что давала возможность (по крайней мере, заинтересованным лицам) решать дела в пользу господ. Решение цюрихского магистрата по запросу клеттгаусцев содержит два пункта, характеризующих его позицию в этом вопросе: во-первых, пока нет нового объяснения писания учеными цюрихской реформационной школы, все должно оставаться по-старому; во-вторых, решение всех вопросов, указанных в крестьянских требованиях, в духе существующего «правильного понимания» писания поручается самим австрийским властям.

О том, что власти именно так толковали цюрихское решение, есть прямое свидетельство в поданных несколько позже статьях клеттгауских крестьян, которые, несмотря на примирительные попытки Цюриха, все же поднялись против Рудольфа фон Зульца. Приведем полностью 42-ю статью этой жалобы:

«Поскольку мы по вашему решению (мандату)[171] обещали и поклялись всячески защищать и соблюдать слово божие, как указано выше, ландфохт считает, что мы не имеем права сами решать эти дела без ведома и воли нашего господина фон Зульца (ohn unsers Herrn von Sulz Wissen und Willen). Он требует от нас оставить все по старой практике (Vermant uns bei den alten Bräuchen zu bleiben). В случае же нашего отказа ему приказано наказать нас, что не может быть терпимо согласно нашему обету и нашей клятве слову божьему. В этом мы просим защиты и покровительства».[172]

Рудольф фон Зульц считал, что только ему надлежит решать все крестьянские вопросы на основании божественного права, и тут же указал, что все должно оставаться по-старому. Но из этой же статьи мы видим, что крестьяне понимают божественное право не в смысле сохранения старых отношений и старых повинностей, а как основу конкретного облегчения их положения. Главное же в том, что они считают себя в основном компетентными в решении проблем божественного права. Эта по-

---

[171] Клеттгауские крестьяне подали свои статьи магистрату Цюриха, к которому и обращаются за защитой. Под «мандатом» имеется в виду прежнее решение Цюриха, на которое магистрат ссылается в приведенном ниже решении по делу клеттгаусцев.

[172] H. Schreiber, op. cit., № 140, § 42.

зиция клеттгауского крестьянства видна не только из 42-й статьи, но и из всей жалобы.

Клеттгауская жалоба на Рудольфа фон Зульца подана была «уважаемым, важным, мудрым бургомистру и малому и большому советам города Цюриха, защитникам и покровителям непреодолимого слова божия». Во вступительной части податели подчеркивают, что в свое время они обязались по «мандату» города Цюриха следовать слову божьему и Евангелию. В силу этого мандата и божьего слова, продолжают они, все население графства объединилось общим союзом и клятвой богу и святым действовать в соответствии с его указаниями, не жалея ни своей жизни, ни своего добра.[173] В связи с этим они заявляют, что причиняемые им господином фон Зульцом тяготы по некоторым нижеуказанным статьям не могут быть терпимы согласно Евангелию и божественному праву и т. д.[174] Мы видим, что жалобщики, составляя свои статьи, сами решали о каждом пункте аграрных и социальных отношений, как применять к нему понятия и нормы божественного права. Компетенцию господ в этом отношении, как показывает 42-я статья, они вовсе отклоняют. Что же касается авторитета города Цюриха и его ученых людей, крестьяне признают его наряду со своим собственным авторитетом. В конце вступительной части жалобы они уверяют, что не обойдутся без авторитетных указаний Цюриха, с которым вместе поклялись,[175] но изложенные вслед за этим конкретные статьи показывают, как ограниченно крестьянские руководители представляли себе участие Цюриха в решении вопроса о божественном праве.

Некоторые из этих статей указывают на новые повинности и тяготы. Таковы, например, статьи 35, 37, 39, 41. Большинство же их перечисляет давно существующие повинности, которые объявляются несовместимыми с Евангелием и божественным правом в соответствии с существующим пониманием священного писания. В конце жалобы они подчеркивают, что признают себя обязанными по отношению к господину фон Зульцу по всем своим повинностям, соответствующим божест-

---

[173] Ib., Bd .I, S. 179:
«Zu semlichen Mandat und Gottswort hat sich eine gemeine Graffschaft zusammen verbunden und geschwören ein Eid zu Gott und zu Heiligen, dem statt zu thun mit Leib und Gut».

[174] Ib.:
«Uf das sind wir ettlicher Artikel beschwert, die wir meinent nit mögen erliden werden von dem Evangelium und göttlichen Rechten etc».

[175] Ib.:
«...die wir auch nit thun wend ohn Berichtung des göttlichen Rechten und Unterrichtung eins ehrsamen Raths einer Stadt Zürich, des wir zusammen geschwörn hant ein Eid...».

венному праву, т. е. не указанным в данных статьях.[176] И только в последних (43-й и 44-й) статьях содержится обращение к авторитету Цюриха. 43-я статья гласит: «По поводу малой десятины мы просим поучений»,[177] в последней же статье говорится, что все новшества, которые будут им предъявлены и которые в данной жалобе не указаны, не будут ими выполняться без поучения в божественном праве.[178] Таким образом клеттгауские крестьянские общины, если не считать специального запроса о малой десятине, просят цюрихцев лишь о том, чтобы они в дальнейшем с точки зрения божественного права высказывали свое мнение о новых повинностях, которые еще могут последовать; о существующих же они в основном сами высказались и решили, что многие из них в старом или обновленном виде не соответствуют божественному праву. По всем этим пунктам они просят не поучений, а помощи и защиты.

Письмо тех же клеттгауских подданных магистрату Цюриха от 23 января 1525 г. показывает, что было для них критерием божественного права и что оказало на них влияние в таком его истолковании. Письмо это отвечает на обращение Цюриха к крестьянам по поводу полученной городским магистратом от Рудольфа фон Зульца жалобы на его подданных. Письмо означает, таким образом, попытку клеттгаусцев оправдать свои действия против Рудольфа. Они «спешат заверить» магистрат, что все полагающееся их господину по божественному праву и по справедливости они готовы платить и выполнять. «Все же не менее ясно, что мы так перегружены всякими отягощениями и гнетом, что больше ни терпеть, ни выносить их не можем, если только не хотим обречь себя и своих маленьких детей на вечное нищенство. Поэтому мы вас просим обратиться к нашему господину, чтобы он прекратил эти тяжелые обременения милостивым образом. Чинши же и десятины мы как честные люди будем платить». Если господин снова пожалуется и сочтет действия крестьян несправедливыми, они готовы представить дело магистрату на полюбовный или судебный разбор, покорнейше просят внимательного отношения к их предложениям и т. д.[179]

---

[176] Ib., S. 184:
«Item alles das wir unserm Herrn, Herrn von Sulz pflichtig und schuldig sind nach göttlichen Rechten, entbieten wir uns, willig und gehorsam sein»

[177] Ib.:
«Zum dreiundvierzigsten. Von des kleinen Zehenden wegen begehren wir Unterricht».

[178] Ib.:
«Zum letzten All ander neue Fünd und Uffsätz, so hierin nit begriffen wären, werden wir auch nit mehr thun, ohn Unterrichtung des göttlichen Rechtens»

[179] Ib , № 144

Авторы письма энергично подчеркивают свою верность Рудольфу и особенно доверие к Цюриху в толковании священного писания. И все же они выражают готовность не просто выслушать авторитетное мнение магистрата, а представить на его усмотрение свои собственные соображения и аргументы по отдельным пунктам. Детальная аргументация в письме не дается, но уже выдвигаемые здесь общие доводы выходят за рамки цюрихского толкования писания. В качестве критерия божественного права клеттгаусцы указывают не религиозные или юридические, а с о ц и а л ь н ы е м о т и в ы, тяжесть гнета, которого нельзя выносить, так как он ведет к вечному нищенству. Этого, социального, мотива нет в прежних обращениях клеттгаусцев по поводу божественного права, его нет и в их 44 статьях, базирующихся еще на юридической и религиозно-моральной, а не социальной аргументации. В уже приведенной вступительной части авторы утверждают, что они отягощены по некоторым пунктам: «die wir meinent nit mögen erliden werden von dem Ewangelium un göttlichen Rechten, von keiner Billicheit noch Rechten».

И даже в самом письме от 23 января этот не допускающий возражения социальный мотив противоречит предыдущему и следующему тексту, выдержанному еще в духе верноподданнической готовности ко всяким лишениям, поскольку этого требует право. Этим вызывается предположение, что мы имеем здесь дело со вставкой или с цитатой из документа, основанного на иных принципах. Сравнение с «Artikelbrief» окончательно должно убедить, что социальный аргумент в письме клеттгаусцев от 23 января взят прямо оттуда. Тексты обоих документов сходятся почти слово в слово:

Письмо клеттгаусцев	*«Artikelbrife»*[180]
«Jedoch ist nit weniger, wir sind mit ettlichen Beschwerden und Burden dermassen übersetzt, dass wir diesselben füran nit gedulden noch tragen mögen, wir wollten dann uns und unsre arme kleine Kindlein an den ellenden Bettelstab richten»	«...herfolgt, das man solich bürden und beschwerden lenger nit tragen noch getulden mug, es wollte dan der gemain, arm man sich und sine kind und kindskind gantz und gar an den Pettelstab schicken und riecten».

Нет сомнений, что приведенный текст письма — цитата из «Artikelbrief», взятая почти дословно, с одним лишь существенным изменением. В «Artikelbrief» говорится в общей форме о всех отягощениях и обременениях (sollich bürden und beschwer-

[180] Это место из вступительной части «Artikelbrief» цит. по «Villinger Chronik», Bl. 161a.

den), которых нельзя сносить и терпеть и которые должны быть устранены. Клеттгаусцы смягчают и уточняют, прибавив слово «некоторые» (mit ettlichen Beschwerden und Burden), так как они ведь выражают в том же письме свою полную готовность нести ряд повинностей и тягот. Очевидно, клеттгауские крестьянские общины, связанные с Вальдсгутом и находившиеся под защитой Цюриха, не могли долго оставаться под исключительным влиянием цюрихской реформации, являвшейся для них организующим фактором на первом этапе. Мы видим, как в конце 1524 г. и в самом начале 1525 г. (т. е. во время пребывания Мюнцера в Клеттгау и сразу после его ухода оттуда) в их ряды начала пробивать себе путь народная реформация, в системе которой социальный вопрос являлся основным, а не привходящим. Они находились под влиянием цюрихской бюргерской реформации и еще не усвоили характерного для «Artikelbrief» радикального понимания божественного права; но пропаганда народной реформации уже увлекала их гораздо больше, чем бюргерская. Особенно близкой была для крестьян основная идея народной реформации Мюнцера — о реализации христианской свободы в земной жизни и социальных отношениях. Мы видим, как под влиянием этой пропаганды крестьяне Клеттгау отказываются прикрывать все существующие феодальные отношения авторитетом божественного права, как они резко заявляют, что не только новые проявления феодального гнета противоречат божественному праву и должны быть устранены, но что и издавна существующие отягощения крестьян должны быть пересмотрены и по крайней мере «некоторые» из них, ведущие к полному нищенству народа, должны быть признаны несовместимыми с божественным правом. Так возникли предпосылки к составлению статей крестьянских требований на основе божественного права, и клеттгауские 44 статьи были первыми из этой категории. Источником новой постановки вопроса были «Artikelbrief» и пропаганда народной реформации.

Усвоив под влиянием пропаганды народной реформации новое понимание божественного права, оспаривающее издавна существующую законность, крестьяне естественно не могли доверять решения споров существующим судебным инстанциям.

Описание эпизодов, происходивших во второй половине ноября 1524 г., весьма характерно в этом отношении. 30 ноября иннсбрукский гофрат получил сообщение Сен-Блазиенского монастыря о конфликте, возникшем между аббатом и его подданными. Как только в Вальдсгуте появились вооруженные швейцарцы, люди монастыря стали массами приходить к аббату с разными требованиями. Они заявили, что сами вальдсгутцы

ничего не намерены предпринимать против аббата; следовательно, они действуют по собственной инициативе. Часть пришла организованно: 200 человек «из леса» (Шварцвальда), 300 — из-за реки Шварцах. Еще около 200 крестьян пришло с разных концов. Всего, таким образом, собралось в монастыре около 700 человек. Они оставались там долго, заставляли кормить и поить их за счет монастыря, некоторые хотели разграбить церковные богатства. Аббату они заявили, что отказываются от клятвы верности, от крепостного состояния, посмертных поборов и барщинных дней (dass sie ihm den Eidt, die Eigenschafft, Läs, Gefäll und Tagen abkünden), так как все это — новшества. На возражения аббата, что по этим повинностям он обладает законными документами, крестьяне ничего не ответили. Через несколько дней они после совещания между собою вновь подтвердили свой отказ от указанных повинностей и предложили рассмотреть феодальные документы аббата только у вальдсгутского нотариуса. Аббат отказался. Тогда, заявляет автор сообщения, крестьяне оказались столь преступными, что отвергли его документы (sind sie auch wol so freuel, dass sie ihme die Brief unterdrucken), а на последнем совещании отказали ему в судебных и правовых функциях (beschlossen, mim Herrn Gericht und Recht abzukünden); на назначенное аббатом в последний раз судебное заседание почти никто не явился. Дальше поступки подданных характеризуются как насилие над законом, так как аббат требовал от них лишь того, что давали и делали их отцы и деды.[181]

Крестьяне, подданные монастыря Сен-Блазиен, действуя независимо от Вальдсгута, хотя и были связаны с этим центром, отказались от феодальных повинностей и крепостного состояния, перестали признавать феодальные документы и отказали аббату в его юрисдикции. В данном случае нет прямых указаний на то, что они ссылались на божественное право. Автор изображает дело так, что крестьяне просто не хотели считаться с законными документами аббата. Однако, во-первых, необходимо обратить внимание на то, что крестьяне прежде всего отказались от крепостного состояния, а это по общему мнению указывает на наличие программного лозунга божественного права; во-вторых, крестьяне называли основные феодальные повинности и крепостное состояние «новшествами» (Nüwerungen), несмотря на их давность и на наличие соответствующих документов. Очевидно, они считали «новшествами» все не соответствовавшее божественному праву. Это подтверждается тем, что крестьяне требовали проверки феодальных документов только в Вальдсгуте, — очевидно, надеясь, что там будут

[181] H. Schreiber, op. cit., № 86.

считаться не только с формальными признаками для установления их законности, а решающим критерием окажется евангельская законность. Недаром аббат, вообще склонный ввиду серьезности положения к уступкам, решительно отказался от такой проверки его документов. Во всяком случае крестьяне монастыря понимали под правом, которого они неизменно требовали, свободу от того состояния и тех повинностей, которые прежде считались законными. Они, следовательно, исходили из иного критерия права и на этом основании отказались от старой правовой инстанции — господской юрисдикции.

Действия клеттгауских крестьян и крестьян сен-блазиенского монастыря сходны. Клеттгаусцы также отказались от ряда старых феодальных повинностей, определенно ссылаясь на божественное право, отказались и от господского суда, указав, что доверяют суду Цюриха, исходящему из Евангелия. В конце концов и те и другие действовали по-своему, считая свои действия соответствующими божественному праву. Переписка господ и городов показывает, что ссылки на авторитет Вальдсгута и Цюриха в трактовке божественного права были только тактическим маневром, который, между прочим, применяли не все восставшие.

Пропаганда народной реформации сопровождалась не только новой, социальной, трактовкой божественного права, но и тем, что выдвигался принцип союза всех подданных для его реализации: все обязаны помогать друг другу в борьбе за божественное право. Господа и их сторонники видели здесь главную опасность: этот принцип придавал требованию божественного права революционный характер, так как идея народного союза для реализации права при последовательном применении фактически противопоставлялась существующей законности и всему политическому порядку. Буркарт фон Шелленберг из Гюфингена в письме к магистрату Виллингена сообщает, как он и его соседи пытались воздействовать на крестьян, чтобы те решали свои споры с господами самостоятельно и не объединялись с другими крестьянами. Ганс Мюллер ответил, что, поскольку их соседи требовали божественного права, им нельзя было отказать в помощи.[182] Сословные представители Передней Австрии в обращении к подданным Сигизмунда фон Лупфена упрекают их не в том, что они сами вступили в конфликт со своим господином и добились компромисса (Anlass); наоборот, они подчеркивают, что не намерены мешать в этом и считают необходимым разбирать все жалобы

---

[182] Ib., № 102:
«...künden sie sie, dwil sie nichts dann das götlich Recht begeren, nit verlaussen, sondern sie wöllen ihnen zu Recht helfen, etc».

подданных в духе справедливости, соглашения и божественного права;[183] они энергично протестуют только против того, что крестьяне будто бы сговорились с подданными других господ о взаимной помощи. В частности, авторы обращения возмущены тем, что подданные Лупфена обещали крестьянам Брегской долины защиту против города Виллингена, которому те принадлежали. Думайте, говорится в обращении, о своих собственных женах и детях и не мешайте Виллингену и другим господам наказывать своих подданных. О том же они пишут и некоторым городам.[184]

Особенно характерны аналогичные обращения Фрейбурга к пяти соседним общинам с просьбой доверять господам, которые, как известно магистрату, намерены решать споры с подданными во фрейбургском или княжеском суде в духе справедливого и божественного права. При этом резко выражается возмущение теми, кто призывает к мятежам и восстаниям. Зачинщики мятежей в настоящее время, говорится в этих письмах, всюду призывают бедный простой народ к тому только, чтобы при взаимной помощи добиваться права и т. д. (dass man soll ihnen zu Recht helfen); так они побуждают богатых и бедных примкнуть к их партии (und bewegen damit Arm und Rich zu ihrer Parthye), хотя нигде — ни в императорском, ни в божественном праве — не утверждается, что права следует добиваться сговором, направленным против княжеского дома Австрии и всех господ. Согласно праву Священной империи и императора, следует вызывать противников к законным судьям и т. д.[185] Таким образом фрейбургские власти также видели главное зло в замене существующих судебных инстанций господ (они отсылают прежде всего к своим Gerichtsherren, называя их по именам) самостоятельными действиями подданных; но они более ясно рисуют положение, определенно говоря об общем, массовом движении, направленном к тому, что божественное право, выходящее за рамки господских функций, должно осуществляться союзами подданных, всеобщим объединением бедных и богатых. Поэтому указывается, что если собственный Gerichtsherr откажет в праве, следует обратиться к высшим законным инстанциям: городам, княжескому суду и т. д., но не объединяться с подданными других господ.

---

[183] Ib., № 100.
[184] Ib., № 101.
[185] Ib., № 110.
«Dann yeder weysst, dass er nach des heiligen Richs Ordnund und nach keyserlichem Rechten das sie selbs anrufen, und nach aller Billecheit den andern vor seinem tougenlichen Richter ersulhen solt».

С революционной трактовкой божественного права связано событие, являющееся первым кровавым актом Крестьянской войны. Оно происходило 13 декабря 1524 г. в Брегской долине, около Донауэшингена. Среди крестьян Брегской долины волнения возникли еще в ноябре против властей Виллингена, которому они принадлежали. В указанный день виллингенские власти пустили в ход рыцарскую конницу, напавшую на крестьян, причем многие были заколоты.[186]

25 декабря магистрат Виллингена сообщил в Шаффгаузен мотивы столь решительного образа действий. Он уверяет, что нападение предпринято было против группы восставших в 200 человек, отказавшейся от мирного и правового решения споров. Крестьяне этой группы признали только путь сговора с другими подданными, которых они намеревались взбунтовать против господ и присоединить к себе. Для этого они расположились лагерем около Донауэшингена.[187] Таким образом и здесь тактика восставших представлялась как противопоставление союза народных масс обычному пути судебной процедуры. О том, какое значение имело в этом первом кровавом акте Крестьянской войны стремление крестьян к объединению в пределах всего округа и в какой степени это было связано с требованием божественного права, мы можем заключить из переписки вокруг этого дела. 6 декабря Ганс Мюллер из Бульгенбаха от имени своего крестьянского отряда запросил бургомистра и магистрат Виллингена, почему в городе находятся всадники и пехота.[188] На следующий день Виллинген послал крестьянам Ганса Мюллера пространный ответ. Правители города призывали крестьян к мирному решению споров, однако только некоторые изъявили покорность, большинство же оказалось в лагере отпавших (die abtretnen). Эти потребовали охраны для своих представителей, предъявивших городу требования крестьян. Не дождавшись ответа, они стали обходить все деревни соседних районов, призывая крестьян присоединиться к их требованиям и действиям, что, по мнению автора письма, «никак не может быть допущено». Авторы не сообщают, в чем заключались крестьянские требования, на которые они не сумели дать ответ сразу, отложив его до следующего засе-

---

[186] Ib., № 120:

«...und eh wir ins Dorff komen, haben die Purn angefangen fliehen... die Rayssigen nachgeylt durch die Tunow; welche sie erylt, dieselben erstochen dann es spaut in die Nacht gewesen, desshalb wir nit aigentlich wissen wie vyl der Purn erstochen...».

[187] Ib., № 133:

«...und sich widerumb uff zweihundert stark gen Tuneschingen gelegert um mit ihrer böshaftigen Praktik ander mer in ihren Anhang und Ungehorsame zu pringen».

[188] Ib., № 96.

дания магистрата. В письме говорится лишь, что подданные имели возможность обратиться к княжескому суду в городе, что никаких отягощений подданные не имеют, и потому крестьяне, подчиненные Гансу Мюллеру, не должны присоединяться к крестьянам из Брегталя и поддаваться их призывам. Поскольку, говорится в письме, вы добились от своих господ достойного похвалы компромисса, держитесь его в отношениях с господами и не оказывайте никакой поддержки нашим непокорным крестьянам.[189]

На Ганса Мюллера это обращение, очевидно, подействовало. В этом же духе выступали и другие господа, старавшиеся отговорить своих крестьян от поддержки восставших брегтальцев, отпавших от своих господ. После кровавой расправы 13 декабря трибергский фогт по поручению бургомистра и других властей собрал подданных и сообщил им для устрашения о печальной судьбе брегтальских крестьян. В письме к виллингенскому магистрату фогт Триберга сообщает, что крестьяне встретили это известие в высшей степени враждебно. Когда им объявили, что действия крестьян незаконны, они сказали, что это — «детские сказки» (Klapper-und Dantmähr). Особенно возмущены были крестьяне фуртвангенского района; большая часть их говорила, что незаконны действия виллингенских правителей, а не крестьян, которых перекололи только за то, что они добивались божественного права, не больше[190] На предложение фогта, чтобы никто не оказывал поддержки подданным, отпавшим от господ, большинство собравшихся крестьян ответило: поскольку речь идет о божественном праве, они не смогут отказать, если крестьяне обратятся к ним за помощью; невзирая ни на что, они будут обязаны притти на помощь в осуществлении божественного права.[191]

Требования брегтальцев были поданы виллингенскому магистрату в 16 статьях 18 ноября 1524 г.[192] Особенность

---

[189] Ib., № 97:

«Und deren, so F. D. unserm gnäd. Herrn und uns zugeton, nach diesem Anlauss in Empörung und onbiliche Ungehorsami sich begeben, gar kainswegs beladen noch annemen, sonder Euch derselben entschlahen».

[190] Ib., № 122, Beil. II:

«Und die Reden vom meren Theil Furtwanger: sie begern nichts, dann des göttlichen Rechten, darüber hab man sie erstochen, ihnen Unrecht gethon»

[191] Ib.:

...Dwyl sie das götlich Recht anruffen, so sie wyter, zuo ihnen kämen, köndten sie nit absin, zuo Hilff dem götlichen Rechten, sie müsten oder würden ihnen Unnachtheil ihrs Fürsten und ihrer Ehren und Eyden Bystand thun».

[192] См. F. Baumann, «Akten...», № 82, S. 97, Anm. Статьи брегтальцев цит. по «Villinger Chronik», Bl. 152b — 153a.

их заключается в том, что они не могли служить базой переговоров о соглашении, так как категорически требовали безоговорочной отмены всех повинностей. Перечисление повинностей дано здесь в такой форме, которая не оставляет никаких сомнений в том, что речь идет об отмене всяких повинностей. Так, 1-я статья требует, чтобы крестьяне не были обязаны «ни городить, ни охотиться для господ (dass sy ihren herren weder hagen, noch jagen), а также, чтобы всякая дичь, все воды и птицы были свободны». Соединение в одной статье несходных повинностей и прав подчеркивает категоричность и общий характер требований. Эта статья как бы говорит: ничего мы не обязаны делать — weder hagen, noch jagen! Еще характернее 5-я статья, составленная крайне лаконично: «чтобы не были обязаны что-либо делать для господ или вывозить навоз» (ihren heren nitt thun oder myst ausfieren). Смысл, очевидно, в том, что требуется отменить всякую барщину по обработке или удобрению поля. Столь же лаконичны и категоричны другие статьи, касающиеся барщины, платежей, штрафов и поборов:[193] права носить оружие,[194] посещать рынки и заниматься любым ремеслом,[195] прочного права наследственного владения[196] и некоторых других вопросов аграрных отношений. Нигде нет ни малейшей оговорки о желании что-либо оставить из повинностей подданных, о каких-либо уступках господам, какие мы видим в статьях шаффгаузенского соглашения. Для своего времени, т. е. для ноября 1524 г., требования брегтальцев поражают безоговорочностью и прямой противоположностью всем проектам соглашения (Anlässe), которые всюду выдвигались тогда. В то время таким настроением был проникнут только один известный нам документ — «Artikelbrief», отношение которого ко всем повинностям и тяготам выражено в краткой фразе: «Sich ledig zu machen».

---

[193] Ib.:

«Zum 4 — von den forstmaistern und jegern ohnegestrafft sein... Zum 6, nitt mehr mayen, schneiden, hewen, noch dasselbig einfieren sollen... Zum 9, weder steyer, schatzung, noch umbgelt zue geben schuldig sein, es were dann mit recht erkendt. Zum 10, kain bawkorn mehr geben, auch nit zue acker fahren oder gehn. Zum 11, niemandts straffen von uhngehorsamb wegen, wan ainer weybet oder (eine) manet... Zum 14, dass sy kein abzug, noch vogtrecht geben sollen».

[194] Ib.:

«Zum 3, dass sy büchsen und armbrost dorften frey tragen».

[195] Ib.:

«Zum 7, der schweren marckt und handwercker halber [un]-verbunden sein».

[196] Ib.:

«Zum 12. Wass sich einer selbs henckt oder selbs endtleipt, soll der her das guot nit nemmen. Zum 13, dass der her kain erbe, der noch mehr freindt hab».

К тому же источнику примыкает пропагандировавшаяся среди брегтальцев идея, что осуществление божественного права есть дело совместных усилий народа. Она близка идее «христианского объединения» Мюнцера, составлявшей лейтмотив его учения. Характер общей борьбы за божественное право, пропагандировавшейся в Брегской долине, существенно отличался от характера «евангелического братства» Ганса Мюллера, основанного после вступления объединенных им крестьян в Вальдсгут. Как уже было указано, первоначальная цель «евангелического братства» заключалась в том, чтобы сделать крестьянство каждой местности имперским (reichsrei). Такая, чисто политическая, формулировка цели обнаруживает следы вальдсгутского влияния и показывает, что «евангелическое братство» тогда еще не считало первоочередной задачей объединение усилий крестьян, чтобы добиться удовлетворения конкретных нужд. В отношении крестьянских требований Ганс Мюллер вначале держался тактики сепаратных соглашений и компромиссов с отдельными группами подданных. Затем он под влиянием событий менял тактику: то становился на путь совместной борьбы с брегтальцами, то отрекался от них.[197]

Характерно, что на революционную позицию в вопросах о путях борьбы за божественное право стали не все крестьяне, восставшие в Брегской долине. Магистрат Виллингена в обращении к штюллингенцам сообщал, что ему удалось склонить часть крестьян Брегской долины к покорности.[198] Магистрат всегда говорил о своем конфликте не со всеми крестьянами, а только с непокорившейся частью, которую он именует «отпавшими» (die abtretnen). Сообщая фрейбуржцам о кровавых событиях 13 декабря, виллингенский магистрат писал, что он имел дело с двумястами крестьян, собравшихся у Донауэшингена, и что остатки их, спасшиеся после нападения («возможно с некоторыми своими сторонниками»), еще не обнаружены; а в письме в Шаффгаузен магистрат старается оправдаться тем, что двести крестьян, собравшихся у упомянутого пункта, проводили свой «злодейский заговор», стараясь привлечь побольше других «в свой союз и в неповиновение» (in ihren Anhang und Ungehorsame zu pringen). Очевидно, среди крестьян Брегской долины действовала группа, призывавшая непримиримо отстаивать божественное право собственными силами. Рассказ виллингенской хроники об этом восстании не только подтверждает существование такой группы, но и сообщает о ней подробности.

---

[197] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg...», № 97, 102.
[198] Ib., № 97:
«Daruff ettlich sich gehorsamet».

18 ноября в Виллинген явились некоторые фогты из Брегской долины, «однако не все» (doch nit all), и предъявили магистрату крестьянские требования, изложенные в статьях. Не подлежит сомнению, что под фогтами здесь следует понимать связанных с крестьянами мелких деревенских чиновников или старост. Им заявили, что ответ будет 25 ноября. В назначенный день пришли уже не только фогты, но и некоторые крестьяне. Готовясь, очевидно, к серьезным спорам, прибывшие, прежде чем вступить в город, потребовали себе охрану (Geleit). Магистрат им отказал, ссылаясь на старейшие традиции города, согласно которым лицо, прибывшее с жалобой к городским властям, отпускается мирно обратно. Ответ, по словам хрониста, не всем понравился,[199] и произошел раскол делегации: пять фогтов вошли в город, направились в магистрат и там «сделались покорными» (und warend gehorsam), но двадцать пять человек из пяти деревень отказались войти без охраны и ушли. Очевидно, они собрались обратиться к магистрату не только с жалобой в обычном стиле и потому не верили в традицию неприкосновенности. Этот рассказ хроники о начале конфликта совпадает с данными, указанными в приведенном обращении Виллингена к штюллингенским крестьянам, — о том, что 25 ноября магистрату удалось склонить к покорности только некоторых.

На следующий день эти двадцать пять крестьян «рано утром, на рассвете» (morns früg for tag), начали вербовать сторонников по деревням. Прежде всего они явились в Дюргейм, потребовали у фогта собрать всю общину (er sollte inna ain gmaind hon) и выразили ей пожелание (begerten sy), чтобы она вместе с фогтом присоединилась к ним. Аргументировали они тем, что находятся в немилости у господ, хотя желают только божественного права (sy werend mit irn hern in ungenaud und begertend nutt dan das gottlich recht). Тогда фогт стал всех опрашивать, но на этот раз (zum selben maull) из Дюргейма пошли к ним только трое: Ганс Гехт, Пестле Пост и «один Гриценский» (und ain Gritzer); они были опутаны долгами сверх меры (die warend uss der maus fill schuldig). Затем они выбрали себе руководителя по имени Освальд Медер, а Гехт из Дюргейма был признан его помощником.[200] Они ходили из одной деревни в другую, всюду устраивая собрания и выступая с речами. Так же характеризует деятельность этой группы анонимная биография Георга Трухзеса.[201] Мы видим,

---

[199] «Villinger Chronik», Bl. 149b:
«Item die äntwart von aim raut wolt in nit allen gefallen».

[200] Ib., Bl. 149a — 150a.

[201] «Der Schreiber des Truch-essen Georg von Waldburg» (См. F. B a u m a n n, «Quellen...», S. 530—531).

таким образом, что брегтальский крестьянский отряд начал складываться в результате пропагандистской работы р и кальной группы, состоявшей преимущественно из бедноты, которая отказалась от местного соглашения, требовала божественного права и призывала к общей борьбе за него. Успехи пропаганды и вербовки были, по словам виллингенского хрониста, весьма скромные. В одних деревнях (Гохеммингеи, Троссинген) им отказали, из подданных Шелленбергов к ним присоединилось лишь 15 человек. В Гохеммингене Медер встретил Ганса Мюллера из Бульгенбаха, которого хронист характеризует как главаря всего крестьянства (der gantzen Burschafft Hoptman was). Но роль Мюллера в этом движении была весьма двусмысленна. Из письма Освальда Медера к сословным представителям Передней Австрии мы узнаем, что Медер обратился в числе других и к крестьянскому отряду Мюллера, расположенному близ Бондорфа, с предложением помочь брегтальцам добиться права (das sie uns helfend zu recht). Крестьяне этого лагеря, говорит Медер, отказались, так как желали соблюдать соглашение (anlass) с господами. Они согласились лишь прислать Мюллера, своего руководителя, как представителя в третейском разбирательстве, если будет предложено его организовать.[202] По свидетельству виллингенского магистрата, Ганс Мюллер в конце ноября отрекся от брегтальцев, а в начале декабря вновь высказался в их пользу.[203] После кровавой расправы над брегтальцами штюллингенцы Мюллера в письме к фрейбургскому магистрату уверяли, что они не имели намерений помогать кому-либо против господ; сами же они оставались верны условиям компромиссного соглашения с господами.[204] В самой виллингенской хронике говорится, что, когда дошло до военных приготовлений, штюллингенцы ушли, не желая нарушать своего «Anlass», и оставив группу Медера без помощи;[205] последняя же шла до конца в непримиримой борьбе за божественное право. Группа Медера была вначале невелика, несмотря на энергичную пропаганду ее руководителя и его призывы к окрестным деревням об общей борьбе. По словам хрониста, 26 ноября она состояла из 4 человек (вместе с Медером), к 1 декабря — из 150, а 2 декабря — из 200. В таком, очевидно,

[202] H. Schreiber, op. cit., № 104:
«Desshalb sie sich entschlagen habend von wegen ihrs Anlass halb und doch mit uns geschickt ihren Hoptman Hansen Müller in der Form und Gstalt, ob ettweder käme, der uns und die Herren gietteklich mochte richten, dass er ainer were von wegen der huffens der da hülffe ain giettiklichen Vertrag machen».
[203] Ib., № 97.
[204] Ib., № 124.
[205] «Villinger Chronik», Bl. 152b.

составе эта группа и подверглась нападению 13 декабря; именно о двухстах непокорных крестьянах писал и магистрат Виллингена во Фрейбург и Шаффгаузен. Медер готовился к борьбе — строил укрепления, как рассказывается в виллингенской хронике, и отвергал переговоры, но с небольшим отрядом не смог устоять против сконцентрированных пеших и конных сил ближайших городов и господ.

Отряд Медера в 200 человек имел, однако, сторонников в окрестных деревнях и был их вооруженным ядром. На совещаниях графов Шелленбергов с виллингенским магистратом 5 декабря учитывалось, что крестьяне усиливаются с каждым днем, что необходимо выиграть время для дополнительных приготовлений.[206] После 13 декабря Виллингеи, как мы уже видели, принимал меры против возможного соединения остатков разбитого отряда Медера с его сторонниками. Наконец, в январе и феврале 1525 г., когда имперские сословия, отдельные города и Швабский союз, обеспокоенные крестьянскими волнениями в Передней Австрии, старались навязать крестьянам компромиссные решения, революционная часть брегтальцев продолжала отстаивать общее требование божественного права.

Представители городов — Иберлингена, Рейнфельдена, Зеккингена, Лауфенберга и Виллингена, собравшись в Целле, 6 января приступили к посредничеству между графами Лупфенами и их крестьянами. В тот же день комиссары эрцгерцога Фердинанда в Штокахе вызвали для переговоров в числе других и подданных Виллингена из Брегской долины. Было принято предварительное соглашение (Anlass), о котором комиссары сообщили эрцгерцогу. Согласно этому «Anlass», все спорные вопросы должны быть представлены специальному совещанию, которое эрцгерцог Фердинанд созовет до конца марта. Об этом предварительном соглашении, явно рассчитанном на затягивание переговоров и выигрыш времени, говорится в письме эрцгерцога к его комиссарам в Штокахе 10 января.[207] Однако в отношении брегтальцев эрцгерцог был, очевидно, плохо информирован. Переговоры с ними по поводу «Anlass» велись и после этого, но безуспешно. Согласно виллингенской хронике, 18 января австрийские комиссары в Штокахе вызвали представителей Виллингена и крестьян Брегской долины, чтобы принять соглашение. Виллингенцы приняли его, сообщает хронист, крестьяне же — нет.[208] Тогда

[206] Ib., Bl. 152a.

[207] F. Baumann. «Akten...», № 63.

[208] «Villinger Chronik», Bl. 152b:

«...beschriben die von Villingen und die bauren uss dem Brigithall, machten inen ein anlass uff ein hindersichbringen, darinen die von Villingen willigten, und aber die bauren nit».

вмешался Трухзес. 29 января он сообщает виллингенским властям, что он «разрешил» графу Вильгельму фон Фюрстенбергу «в целях предупреждения дальнейших волнений» вступить в переговоры с виллингенскими крестьянами из Брегталя.[209] 30 января в Виллинген прибыл сам Трухзес со 150 всадниками.[210] 31 января он вызвал брегтальцев в Виллинген, так как хотел вести с ними переговоры от имени эрцгерцога.[211] О результатах сообщает виллингенская хроника. Все прибывшие из Брегской долины приняли «Anlass» после долгих совещаний. Однако четверо из вызванных не явились (komen sy ale biss an 4) и не приняли соглашения.[212] Об этих же результатах сообщил 9 февраля виллингенский магистрат Фрейбургу. Брегтальские крестьяне, говорится там, приняли, наконец, тот самый «Anlass», от которого раньше отказались, но их руководитель и еще трое и теперь отказываются от соглашения.[213]

Дело, конечно, не ограничилось этой четверкой. Революционная пропаганда продолжала распространяться среди крестьян вопреки компромиссу. 6 февраля, рассказывает виллингенская хроника, во всех цехах города читали заключенный с брегтальцами «Anlass», считая, очевидно, вопрос решенным.[214] Однако дальше в хронике сообщается, что на следующий день, когда граф Вильгельм (Фюрстенберг) хотел заключить подобный «Anlass» со своими крестьянами и склонить к тому же крестьян Штюллингена и других мест, те не согласились и заявили, что желают удовлетворения всех своих требований к господам на основе божественного права.[215] Другими словами, они хотят не компромиссного и местного, а общего и принципиального решения. Несомненно, здесь действовала та же радикальная группа, что и в Брегской долине. Отказавшись от компромисса, крестьяне предъявили свои требования в 16 статьях. Статьи приводятся в хронике и оказываются теми же 16 статьями брегтальцев, которые были переданы Виллингену еще 18 ноября 1524 г. (там, как известно, они выра-

---

[209] F. Baumann, «Akten...», № 79.
[210] «Villinger Chronik», Bl. 152b.
[211] F. Baumann, «Akten...», № 82.
[212] «Villinger Chronik», loc. cit.
[213] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg...», № 149.
[214] «Villinger Chronik», Bl. 15 b:
«...verlas man im allen zünften, wie es mit der bauren anlass were und wie sich meniglich mit inen us dem Brigithal halten solt».
[215] Ib.:
«Zur selbigen zeit braucht sich graff Wilhalm mit allen bauren [von] Stiellingen, Fürstenberg und anderen, ein anlass zu machen...Aber die bauren vermeinten, all ir anschlag wider ire heren mit dem gottlichen rechten zuwegen zu bringen».

жали свое понимание божественного права). Перечислив статьи, хронист замечает: «По некоторым из этих 16 статей крестьянам хотели делать уступку, но они были так упрямы, что требовали их полностью».[216]

Пропаганда брегтальцев, — вернее, действовавшей среди них радикальной группы, — не ограничивалась, таким образом, районом виллингенских деревень Брегской долины. Интересно подчеркнуть, что, по словам упомянутой анонимной биографии Трухзеса, группа Освальда Медера и Ганса Гехта во время пропагандистской поездки по деревням района Бреги и Бригаха — притоков Верхнего Дуная, — намеревалась распространить свою пропаганду на другие районы страны и направиться в нижнюю Германию. Однако австрийские силы остановили их в Вюртемберге, погнали назад и преследовали до Брейлингена на Бреге.[217]

Попытка сторонников революционного введения божественного права в области социальных отношений распространить свою пропаганду на другие районы окончилась еще более неудачно. До массового восстания крестьян Верхней Швабии, Франконии и Тюрингии для этого еще не было почвы. Однако уже сама попытка выйти на общегерманскую арену весьма красноречиво говорит о характере и целях пропаганды, — о том, как далеко ушла она, считая, что социальная проблема не может быть решена местными, частными соглашениями на почве существующего права. В землях Передней Австрии она имела успех и одержала верх. Брегтальские статьи стали лозунгом многих крестьян района. Штюллингенские крестьяне, подданные Фюрстенбергов, и другие, которые начали движение летом и осенью 1524 г. местными и ограниченными требованиями, заключая сепаратные соглашения и компромиссы, отказались от прежней тактики под влиянием брегтальских статей; все переговоры были сорваны, несмотря ни на старания городов и австрийских властей, ни на угрозы и хитрости Трухзеса.

Успех революционной группы Брегской долины не был изолированным явлением в переднеавстрийских землях. Вопрос о радикализации тактики восставших в Передней Австрии крестьян и о неудаче попыток влиятельных господ и

---

[216] Ib.:
«In diesen 16 artycull wollt man den bauern ettliche nachgelassen haben, sy waren aber halsstarck, sy wolten bass daran».

[217] «Der Schreiber des Truchsessen Georg von Waldburg» (см. F. B a u m a n n, «Quellen ...», S. 530:
«...und wollten mit irem fürnemmen das lant abwerts fürgefaren sein, wurden aber durch der zuezug der verordneten vom regiment in Württemberg wider zuerück getrieben bis in ain Stättlin Breinlingen».

властей успокоить местные волнения обычными для того времени путями привлекал особое внимание историков: в этой необычной для крестьянства революционной устойчивости видели корень Крестьянской войны. Нам уже известны представители немецкой историографии, которые пытались объяснить это тактикой Габсбургов и, в известной степени, Швабского союза, продиктованной «высокой политикой» католической реакции или же соображениями антинациональной, «мировой политики», отвлекавшей внимание и средства Габсбургов от германских дел. Конечно, нельзя отрицать влияния международной обстановки (в частности — положения Габсбургской империи в период борьбы Карла V с Франциском I за Италию) на внутриполитическую борьбу в Германии, в том числе и на ход Крестьянской войны; необходимо, однако, признать, что такой важный факт, как превращение местных разрозненных крестьянских движений в Крестьянскую войну общенационального масштаба, нельзя объяснить одной внешней обстановкой и обусловленной ею ошибочной политикой властей. Общая политическая обстановка в Германии могла создавать благоприятные условия для перерастания крестьянского движения в Крестьянскую войну или же мешать ему, но в основе самого этого процесса лежат, несомненно, внутренние факторы; они-то и обусловили переход от конкретных и своеобразных в отдельных районах крестьянских требований к общепринципиальным и авторитетно обоснованным требованиям всего крестьянства или же «бедного», «простого» народа в широком понимании. Выражающее эту тенденцию идеологическое направление наметилось, как мы видели, еще в ранний период Крестьянской войны (до составления 12 статей) в переднеавстрийских землях. Требование «божественного права» не было здесь простым «Schlagwort», «как во время Башмака».[218] Теперь имелось в виду применение новых идей реформации к социальным отношениям, трактовка самой реформации как социальной проблемы. На этом основании стали предъявлять статьи, требующие устранить не только конкретные тяготы последнего времени, но и ряд основных институтов существующего права. При всей робости и непоследовательности этих первых образцов статей эпохи Крестьянской войны в них сильно чувствуется основной мотив «Artikelbrief»: существующие тяготы нельзя «ни терпеть, ни сносить», и этого достаточно, чтобы «освободиться» от них. С таким пониманием божественного права в духе «Artikelbrief» связана была и другая идея этого документа, также

[218] А. Эльбен в указ. соч. утверждает, что до марта 1525 г. лозунг «божественного права» был простым «Schlagwort», как в 1514 г.

наметившаяся в движении 1524 и начала 1525 г. в переднеавстрийских землях; она состояла в том, что от тягот, противоречащих божественному праву, следует освободиться собственными силами союза подданных. Мы уже видели, что клеттгауские крестьяне имели «Artikelbrief» и фактически его цитировали. Принципы народной реформации Мюнцера, выраженные в этом руководящем манифесте, сделались, таким образом, важным фактором сплочения разрозненных крестьянских движений.

Вопрос о личной роли Мюнцера на этом, первом этапе Крестьянской войны необходимо признать при современном наличии источников трудно разрешимым. Уже было приведено свидетельство Буллингера о пребывании Мюнцера в этих районах Верхней Германии, о том, что он имел в клеттгауской деревне Гриссен, где жил несколько недель, свой пропагандистский центр, из которого «ревностно проводил свое дело в соседних местностях и в графстве Штюллинген, забрасывая в мятежные души свое ядовитое семя крестьянского восстания, вспыхнувшего недолго спустя» (in vicinis locis et comitatu Stulingio sedulo suam rem agebat ac venenatum suam semen seditionis rusticorum quae brevi post secuta est, animis factiosis inserebat).[219] Этому известию, подтверждаемому и другими данными,[220] придавалось разное значение. Некоторые немецкие историки новейшего времени видят здесь основание для радикальных, но мимолетных вспышек движения,[221] Циммерман же и Энгельс считали этот факт весьма важным, даже решающим.[222] Энгельс назвал поездку Мюнцера по районам Верхней Германии пропагандистской поездкой, имевшей важнейшее значение для Крестьянской войны. Большое значение придавал этой поездке Мюнцера и Альфред Штерн ввиду влияния, оказанного на Губмайера Мюнцером. В свете этого факта и его оценки историками особенно интересно то, что революционные идеи Мюнцера сыграли важную роль в самом крестьянском движении 1524 и начала 1525 г. в тех районах, где он находился в то время; что группы, отстаивавшие его программу действий, противостояли всем попыткам господ и властей разрешать конфликты путем частных соглашений; что, следовательно, тактика этих групп и течений стала одним из важнейших факторов устойчивости и дальнейшего нарастания крестьянского сопротивления.

---

[219] H. Bullinger, «Adversus Anabaptistas», libri VI.
[220] См. A. Stern, «Ueber die zwölf Artikel...», S. 36, Anm. 1, 5.
[221] W. Stolze, op. cit., S. 26, 30.
[222] В. Циммерман, op. cit., т. I, стр. 183—185; К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 142.

Необходимо, однако, иметь в виду, что в источниках мало прямых указаний на личную руководящую роль Мюнцера в конкретных выступлениях и конфликтах в этом районе. Мы имеем свидетельства о влиянии его идей и общих основ его тактики, а также о его пребывании и пропаганде в этих местах. Есть основание, как мы видели, утверждать, что клеттгауские крестьяне имели «Artikelbrief» и что, говоря о статьях, данных им крестьянам в Клеттгау и Гегау, Мюнцер имел в виду именно «Artikelbrief».[223] Нет, однако, прямых указаний на какое-либо восстание 1524 г. в этих или соседних районах, которым руководил бы именно Мюнцер или где идея общих действий для достижения божественного права была бы воспринята крестьянами прямо от него или от его близкого сотрудника. Правда, одно место в виллингенской хронике как будто свидетельствует о связи революционной группы бреттальских крестьян с мюнцеровскими кругами в Клеттгау: трое присоединившихся к этой группе в деревне Дюргейм названы в хронике как Ганс Гехт, Пестле Пост «и один гриценский» (und ain Gritzer).[224] В другом источнике о том движении — в анонимной биографии Трухзеса — названы только Гехт (помощник Освальда Медера) и Пост, но ничего не говорится о третьем.[225] Очевидно, этот человек из Грицена лишь временно был среди активных деятелей восстания и ушел. «Грицен», откуда он явился, вероятно деревня Гриссен в Клеттгау; другого населенного пункта с таким названием не было во всем районе; деревня же Гриссен, как нам известно от Буллингера, была местопребыванием Мюнцера в течение ряда недель и центром его пропаганды. Но в источниках нет более прямых указаний о конкретных организационных связях мюнцеровского центра с определенными группами восставших, и сделать вывод о руководящей роли Мюнцера в переднеавстрийских землях в 1524 г. (так, как это известно в отношении Тюрингии и Нижней Франконии) нельзя. Очевидно, здесь его роль заключалась не в организационном руководстве, а в том, что его учение вело к революционному толкованию божественного права и уточнению идей народной реформации. Дело в том, что трактовка реформации как социальной проблемы, применение ее положений к злободневным вопросам материальной жизни и вытекающий из них вывод о необходимости борьбы с замками и монастырями возникали в ходе восстания и пропагандировались разными лицами и группами

---

[223] См. выше, стр. 300.
[224] «Villinger Chronik», Bl. 150a.
[225] «Der Schreiber...» (F. Baumann, «Quellen...», S. 530).

восставших. Это было показано здесь в отношении группы Освальда Медера, которая вербовала сторонников среди крестьян, подданных города Виллингена, переходя из одной деревни в другую и призывая к борьбе за божественное право. Составляя, таким образом, особую организацию, эта группа действовала одно время в контакте с Гансом Мюллером, но затем разошлась с ним в вопросе об отношении к компромиссам. Изолированная, она первая вступила в кровавое столкновение с господами, была разбита, но все же обнаружила удивительную живучесть и крепкие связи с массой. В конце концов, как уже известно, радикальные статьи этой группы приняты были штюллингенскими и фюрстенбергскими крестьянами и сыграли важную роль в срыве всех проектов и попыток ликвидации движения переговорами о компромиссе. Стихийность возникновения этих групп и выступлений их пропагандистов была причиной отрывочности и нечеткости в формулировке принципа божественного права, а в известной мере — причиной непоследовательности в тактике (например, у клеттгаусцев, добивавшихся решения на основе божественного права от правителей Цюриха). В этих условиях пребывание здесь Мюнцера и пропаганда его революционного понимания реформации должны были иметь важное значение. У Мюнцера была в этих первых районах Крестьянской войны благодарная аудитория, и составленный в его кругу «Artikelbrief» должен был привлечь внимание широких слоев радикального крестьянства и крестьянских вождей даже там, где этот документ еще не мог быть принят целиком как программа действий; но и отдельные его пункты, мысли и аргументы должны были содействовать распространению и уточнению идей народной реформации и сплочению их сторонников. Если источники не дают оснований для вывода о руководящей роли Мюнцера в крестьянском движении переднеавстрийских земель в 1524 г. и о его организационных связях в этом районе, то его роль в продвижении идей народной реформации в массы восставших здесь крестьян сомнению не подлежит.

В такой связи и следует рассмотреть вопрос о роли вальдсгутского проповедника Бальтазара Губмайера в этом районе.

Мы уже познакомились со спорами историков об отношении Губмайера к Мюнцеру. Штери считал влияние Мюнцера на Губмайера доминирующим, Лозерт же и Мау — незначительным. Во всяком случае бесспорно, что влияние Цвингли на Губмайера было более ранним. Между Вальдсгутом и Цюрихом существовала до встречи Губмайера с Мюнцером уже не только идейная, но и организационная общность. В конфликте с австрийским наместником Рудольфом фон Зульцем вальдсгутцы отстаивали свободу проповеди слова божьего и ука-

зывали, что религиозная проповедь должна быть выделена из общего светского права, что нельзя ставить политические преграды вере и мысли, что между областью материальных условий жизни и областью духовной и религиозной существует глубокая принципиальная разница.[226] Другими словами, вальдсгутцы в официальном и важном для них документе, направленном во Фрейбург, решительно высказались в духе цвинглианской реформации. Правда, вальдсгутцы писали это в отсутствие Губмайера, который был в Швейцарии, однако они, как известно, находились в переписке с ним и добивались его возвращения. Когда же Губмайер вернулся из Шаффгаузена в Вальдсгут (28 октября 1524 г.), он по свидетельству виллингенской хроники, был принят с большой радостью, «как будто сам бог сошел к ним с небес... Они направились к церкви, вынесли из нее все образа, разорвали хоругви, полотнища и знамена, сделали из них подтяжки для брюк и т. п. еще больше».[227]

Вальдсгутское движение вокруг Губмайера, по крайней мере до ноября 1524 г., было главным образом цвинглианским иконоборчеством и представляло собою борьбу за свободу проповеди Евангелия. В дальнейшем вальдсгутцы и в особенности Губмайер сделались радикальнее под влиянием совместных действий с крестьянами. Еще позже, после вступления клеттгауских крестьян в Вальдсгут (30 января 1525 г.), борьба города приняла характер острой, вооруженной политической борьбы в союзе с крестьянами. Однако еще до вступления клеттгауцев город, поощряемый вернувшимся Губмайером, строил укрепления и готовился к вооруженной обороне.[228] Установившаяся тесная связь с крестьянами обусловила и некоторые популярные среди последних лозунги свободы охоты и рыбной ловли, необходимости отмены десятины и некоторых поборов.[229]

Однако несмотря на радикализацию тактики вальдсгутцев

---

[226] См. выше, стр. 317—318.

[227] «Villinger Chronik», Bl. 147a:

«Der ward der mauss anpfangen von inna alls were Gott selbs uss dem himel herab zu in komen, mit aller fred uff Simonis et Jude aubend [27 Oct.] und zugend in die kilchen und tattend alle billder uss der kilchen und zerschlugen die amplen und zerrissend die alltertüch und zerrissend die fanen und machtend hossbendel daruss und desgelich noch vil mer».

[228] W. Mau, «Balthasar Hubmaier», S. 39, 57.

[229] J. Fabri, «Ursach...»:

«Und anfahen leern wie das gmain volck ain oberkait zu setzen und zu entsetzen hab, sy sind nit schuldig zehenden, zins, fael, glaes zu geben, und welcher so lang zinsset hab, dass er das haubtgut bezahlt, sey nit mehrschuldig zu geben. Item dass wasser, visch, holtz, feld, bün, waid, wildpret, auch vögel sollent frey sey».

и на усиливавшуюся крестьянскую ориентацию Губмайера, необходимо признать, что в основе этого поворота к крестьянству лежали интересы религиозно-реформационного порядка и связанные с ними политические интересы. Об этом свидетельствует и изученный нами «проект политического устройства» (Verfassungsentwurf) Губмайера. Он говорит о праве крестьян установить местную администрацию без участия дворянства и таким образом контролировать деятельность властей, но умалчивает о материальных вопросах крестьянской жизни. Он обращается и к «Artikelbrief», но приводит из него только объяснение светского отлучения и призыв к подчинению монастырей и замков. Содержащиеся в «Artikelbrief» и ярко выраженные в нем социальные аргументы, а также идеал «общехристианской пользы» не привлекли его внимания, насколько можно судить по характеристике, которую дал Фабри найденным его бумагам. Не подлежит сомнению, что Фабри не стал бы игнорировать такого важного для него обвинительного материала, если бы нашел его. Для Губмайера, как и Вальдгута, первостепенное значение имели политические возможности движения крестьян для утверждения нового религиозного порядка и условий проповеди Евангелия. В этом отношении его интересовали революционная пропаганда Мюнцера и пути, указанные в «Artikelbrief». Губмайер, таким образом, старался использовать методы, «Artikelbrief», чтобы направить крестьянское движение против властей, особенно против монастырей.

Восстание крестьян долины Сент-Рупрехт и их нападение на монастырь — типичный образец этой тактики.

Фогтство в этом монастыре принадлежало несовершеннолетним господам из рода Штауфенов, от имени которых действовал опекун — видное духовное лицо из Фрейбурга. Когда в районе монастыря начались волнения, он вместе с подчиненными должностными лицами старался успокоить восставших, читая им документы об обязанностях подданных. Часть крестьян готова была вернуться к покорности, но этому воспрепятствовала другая часть, в том числе допрошенный после Крестьянской войны Петер Ганценберг. Он и его товарищи не дали дочитать документов и повели крестьян присоединяться к шварцвальдцам.[230] На допросе он показал, что его группа резко выступила против желавших покориться, назвала их предателями и «таким образом довела их до того, что они оказались вынужденными присоединиться».[231] В записке, со-

---

[230] H. Schreiber, «Der deutsche Bauernkrieg», № 136.

[231] Ib.:
«...und er gesagt » ihr meineidigen verrätherischen Bösswicht, wann ha-

хранившейся из материалов следствия и опубликованной Шрейбером, перечислено больше двадцати активных сторонников этой радикальной группы и указано на ее большую популярность и силу. Группа эта имела на своей стороне большинство крестьян долины Сент-Рупрехт, а последние заставили и зажиточных примкнуть к шварцвальдским крестьянам.[232]

Тактика этой группы поражает радикализмом, вернее — революционностью. Они отказались, говорится в той же записке, признать над собою власть аббата и объявили его смещенным.[233] Петер Ганценберг говорил, как на сходках крестьян «леса и долины» он заявлял, что не хочет больше считать аббата, этого вероломного предателя-злодея, господином. Дальше он показал, что он был одним из тех, которые добивались насильственного смещения фогта и советников Верхней Долины, назначенных властью господина, а затем назначили других лиц из собственной партии.[234] Такое решение вопроса о местной власти прямо соответствует указаниям известного уже нам «проекта» Губмайера. Характерно также полное отсутствие в этом движении (насколько можно судить по опубликованным материалам) материальных требований, касающихся положения крестьян. Разграбление монастыря и продажа захваченного в нем добра проведены были организованно и дисциплинированно. Никто не имел права что-либо присвоить, не заплатив.[235] Вырученные средства шли на общественно-религиозные нужды. Авторы сохранившегося отчета, о разграблении монастыря пишут, что они были принуждены продавать имущество монастыря, а выручку частью отдавать священникам и проповедникам, а частью расходовать на зерно для них же.[236]

Перед нами, таким образом, революционная тактика, целью которой было религиозно-политическое сплочение общины в духе вальдгутской реформации. Неизданные бумаги Губ-

---

ben ihr uns gnug verroten», und damit dieselben ouch dazu bracht, dass sie sich ouch zu ihnen verpflichten müssen».

[232] Ib., № 137:

«Der Mehrteil in Sant Truprechts Tal haben auch die von der Erberkeit zwungen, zu den Waldpuren zu fallen».

[233] Ib.:

«Doch endlich beschlossen, dass der Abt...by ihnen nit mer regiren solle in dheinem weg».

[234] Ib., № 136:

«Desglichen derselben Zitt deren einer gewesen, der do anbrocht und haben wellen, dass der Vogt und Rät im Obertal so die Herrschafft dargesetzt, gewaltiglichen abgesetzt, und haben demnach ander ihrs Gefallens, und die ihrer Parthy gesetzt».

[235] Ib., № 138:

«...und welicher ihnen über solichs wenig oder vil awegkh trag, der stehl hnens».

майера, известные нам в изложении Фабри, бросают свет на источник этой тактики, но на документах Губмайера ясно видны следы влияния революционного учения Мюнцера и «Artikelbrief», откуда выписаны параграфы, указывающие на обязательность народного боевого союза и на меры, которые должны быть приняты против врагов и недоброжелателей, стремящихся оставаться в стороне, в частности против замков и монастырей. Сопоставляя революционные действия крестьян долины Сент-Рупрехт с действиями клеттгауских, брегтальских и других крестьян, мы видим, что в крестьянском движении 1524 г. в Передней Австрии революционная трактовка реформации, обнаружившаяся у отдельных групп и ставшая организующей силой в стихийно возникавшем и расширявшемся движении недовольства, по-разному понималась различными группами. Одни понимали ее как применение категорий реформации к социальным отношениям, для других же она была только религиозно-политическим радикализмом. Между разными группами не было ни организационного, ни полного идейного единства. Не все они возникли под влиянием Мюнцера, а некоторые существовали уже, очевидно, до его прибытия в район Верхней Германии. Однако величественная система народной реформации Мюнцера и созданный на ее основе «Artikelbrief» сделались общим источником революционной тактики и ее евангелического обоснования. Каждая революционная или радикальная группа крестьян черпала из него то, что ей было понятнее всего и что наиболее отвечало ее настроениям и целям. В этом смысле можно утверждать, что «Artikelbrief» был общей крестьянской программой до появления 12 статей. Влияние этой программы и лежавшей в ее основе мюнцеровской пропаганды проявлялось еще в своеобразной и, можно сказать, ограниченной форме. Это была ранняя стадия Крестьянской войны. Однако указанная программа сделалась внутренним организующим фактором движения; она придавала ему устойчивость и тенденции к дальнейшему нарастанию. Одних внешних причин, связанных с «кризисом верхов», было бы для этого недостаточно. Международные и всякие иные обстоятельства, ослаблявшие силы Габсбургов и мешавшие их репрессиям, сами по себе, без внутренних организующих сил движения, не могли бы вести к перерастанию разрозненных крестьянских движений 1524 г. в Великую Крестьянскую войну 1525 г.

---

[236] Ib.:
«Solichs Gelt haben wir ettlichs geprucht an die Prysterschafft und Pfrüntner...weitter haben wir kaufft und bezahfft».

ГЛАВА VII

ХАРАКТЕР РАДИКАЛЬНОЙ ПРОПАГАНДЫ В РАЙОНАХ ПЕРВЫХ КРУПНЫХ КРЕСТЬЯНСКИХ ОТРЯДОВ

Рассмотренные события второй половины 1524 г. в переднеавстрийских землях — только начальный этап Крестьянской войны. Первые многотысячные отряды восставших крестьян возникли в Верхней Швабии. Развитие борьбы за «божественное право» впервые здесь приняло характерный для великой Крестьянской войны грозный размах. Но прежде, чем перейти к рассмотрению хода борьбы в Верхней Швабии, необходимо познакомиться с характером распространявшейся там радикальной пропаганды реформации.

События Крестьянской войны в Верхней Швабии протекали в отсутствие Мюнцера. О прямом его участии в этом движении нет указаний в источниках. Тем не менее Энгельс включает в сферу его деятельности всю юго-западную Германию и считает, что во время пребывания в Клеттгау, в деревне Гриссен, он был «...средоточием всего революционного движения юго-западной Германии, организуя и объединяя его от Саксонии и Тюрингии через Франконию и Швабию, вплоть до Эльзаса и швейцарской границы». Энгельс говорит о существовании мюнцеровской партии в главных районах Крестьянской войны. Несколько выше он пишет: «Эта пропагандистская поездка Мюнцера оказала, несомненно, существенное влияние на организацию народной партии, отчетливое установление ее требований и, наконец, на всеобщий взрыв восстания в апреле 1525 г.».[1] В этих утверждениях Энгельс опирается на Циммермана, который связывает начало событий

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 142.

в Верхней Швабии с широко развитой пропагандой, шедшей из Гегау и Клеттгау и основанной на революционных идеях Мюнцера. Циммерман связывает с пропагандой Мюнцера революционные события не только в переднеавстрийских землях, но и во всей Верхней Германии. «Ученики Мюнцера, еще многочисленнее, чем прежде, ходили по Оберланду, распространяя свое религиозно-политическое учение. Оно более нравилось крестьянам, чем лютеранское и цвинглианское. Число проповедников, по словам одного сент-галленского очевидца, было так велико, что по воскресеньям и в праздники, куда бы ни пойти, везде встречались толпы горожан и крестьян, слушавших какого-нибудь проповедника. Между последними можно было тотчас узнать перекрещенцев по их грубому платью и по широким войлочным шляпам; очень многие, бывшие прежде лютеранами, приняли их учение. «Да, да, — говорил один крестьянин другому, — вот это так истинное евангелие. Видишь ли, как старые-то попы лгали и обманывали; нужно бы им, мошенникам, свернуть башки за то, что они так ловко нас надували».[2]

«Сент-галленский очевидец», на которого ссылается Циммерман, это католический хронист из Сент-Галлена Фридолин Зихер, который дает в своей хронике описание радикальной реформации «по ту сторону Озера», т. е. в Верхней Швабии, отделенной от Швейцарии Боденским озером.

Фридолин Зихер, на хронике которого мы еще остановимся, говорит не об учении Мюнцера и не о мюнцеровских проповедниках, а о лютеровских пропагандистах, которые внушали крестьянам совершенно новое понимание Евангелия и действовали в этом районе весьма активно; Циммерман же указывает, что под проповедниками следует понимать тех радикальных пропагандистов реформации, которые очень мало общего имели с лютеровским учением и примыкали к учению Мюнцера. Характеризуя радикальную пропаганду перед образованием в Верхней Швабии крупных крестьянских отрядов (в Альгау, у Боденского озера и на Дунае), Циммерман пишет: «Проповедники возбуждали народ новым учением не только в Меммингене и Кемптене, но и по всему Альгау. Еще не далее как в конце прошлого года аббат Гервик Вейнгартенский писал совершенно спокойно, довольным тоном: «Благодаря бога, у нас, в Альгау, Лютера мало уважают». А в начале следующего года во всем этом крае уже бродили мюнцеровские и другие перекрещенцы, которых народ слушал очень охотно. Но как ни мало было лютеранства в учении этих про-

[2] В. Циммерман, «История Крестьянской войны в Германии», т. I, Соцэкгиз, М., 1937, стр. 184.

поведников, не хотевших и знать о Лютере, приверженцы старого порядка называли этим именем все, что уклонялось от древней религии или противоречило ей».[3]

Таким образом Циммерман и Энгельс оценивали радикальную пропаганду, связанную с началом Крестьянской войны, не по общему названию, данному ей сторонниками старой веры, а по ее содержанию и характеру, и открыли в ней нелютеровский источник, а именно лагерь народной реформации, связанной с именем Мюнцера. Об активной роли сторонников Мюнцера в Верхней Швабии говорит также Ранке.[4]

Однако большая часть представителей тенденциозной немецкой историографии иначе оценивает характер этой пропаганды. Точка зрения католического историка середины XIX в. Эдмунда Иерга нам уже известна. Характеризуя радикальную пропаганду, распространявшуюся в Верхней Швабии в первые месяцы 1525 г., как пропаганду лютеровского учения о значении Евангелия, Иерг ссылался среди других документов также на хронику Фридолина Зихера и приводил из нее ту же цитату, что и Циммерман.[5] Иерг стремился доказать, что лютеровская реформация явилась внутренним связующим звеном и идеологической основой возникшего единства действий крестьян и городских низов. Он не хотел видеть раскола реформации и признавать, что крестьянско-плебейский лагерь был сплочен реформационными идеями иного порядка. Как и другие католические и протестантские историки, Иерг не считал нужным изучать внутренние особенности различных сил реформации, участвовавших в событиях 1524—1525 гг.; он очень мало внимания уделял ранним событиям Крестьянской войны в переднеавстрийских землях и игнорировал связь пропаганды Крестьянской войны в Швабии и Франконии с развернувшейся еще раньше пропагандой народной реформации в первых актах Крестьянской войны в Передней Австрии.

Протестантский историк Бауман, с общей концепцией которого мы уже познакомились, придает в развитии событий 1525 г. в Верхней Швабии исключительное значение пропаганде реформационных идей и божественного права, причем считает, что она исходила не из лютеровских, а из цвинглианских кругов. Вместе с тем он полагает, что путь революционного насилия не был связан с этой пропагандой. Этот путь сложился в Верхней Швабии, особенно в Альгау, по словам Баумана, гораздо раньше реформации и имеет источником

---

[3] Ib., стр. 214—215.

[4] L. Ranke, «Deutsche Geschichte in Zeitalter der Reformation», Bd. II, S. 186, 189, 209.

[5] J. Jörg, «Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526», S. 252.

произвол господ (пример — тактика кемптенских аббатов с конца XV в.).[6] Пропаганда божественного права и реформации в ее цвинглианско-меммингенском понимании внесла в существовавшие отношения идею христианского союза и солидарности (т. е. идею совместных выступлений с общими требованиями), а также взгляд на Евангелие как на новый источник права. Бауман утверждает, что идея божественного права означала только мирный путь. Образованное в Верхней Швабии «христианское объединение» было, как он подчеркивает, против насилия.[7] Если все же дела приняли здесь иной оборот и революционное насилие сделалось основной тактикой восставшей крестьянской массы, Бауман обвиняет в этом господ, отвергших предложенный «христианским объединением» альгауских крестьян путь мирных соглашений на основе божественного права.[8]

Связь радикальной пропаганды в Верхней Швабии с пропагандой божественного права в 1524 г. в переднеавстрийских землях Бауман отвергает, считая характерным для влияния реформации на Крестьянскую войну только то понимание божественного права, которое принято было в главных районах Крестьянской войны и заключалось, по мнению историка, в признании Евангелия новым источником права, а мирного пути — единственно возможным путем его реализации. В таком понимании идея божественного права встречается только с середины февраля и впервые возникает в Альгау. Все же, что относится к более раннему времени, Бауман считает случайным и не имеющим реформационного содержания.

Чтобы выяснить характер распространявшейся в Верхней Швабии пропаганды реформационных идей, надо решить, действительно ли мы здесь имеем дело с одним направлением бюргерской реформации. Нет ли оснований видеть и здесь (подобно тому, как мы это видели в Передней Австрии) два принципиально различных направления реформационной мысли и два понимания божественного права? Решение в значительной степени связано с другим вопросом — о наличии или отсутствии контакта между пропагандистами Верхней Швабии и Передней Австрии.

Изучение декабрьского восстания в Брегской долине показало нам, что революционные руководители восставших стремились выйти за местные рамки и выступить на более широкую арену. Идея христианского единства всех подданных против всех господ означала прежде всего стремление объединиться с крестьянами близлежащих районов для совместной борьбы

---

[6] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 2—5.
[7] Ib., S. 13—15.
[8] Ib., S. 75—76 ff.

за божественное право. Нам уже известно сообщение секретаря Трухзеса о неудавшейся попытке вождей брегтальских крестьян отправиться с пропагандистскими целями «вниз по стране» (und wollten mit ihrem fürnemen das lant abwerts fürgefahren sein).[9]

В начале 1525 г. мы наблюдаем уже явные следы революционной пропаганды в восточных частях переднеавстрийских земель, граничащих с Верхней Швабией. В начале января представители Швабского союза в Ульме получили от австрийских советников жалобу на крестьян округа Штоках, отказывавшихся от платежей и работ, которые исстари выполнялись ими совершенно беспрекословно; свой отказ крестьяне мотивировали тем, что наступили новые времена, — они уже не дадут себя угнетать и принуждать, как до сих пор.[10] В том же ландграфстве Нелленбург, сообщается в жалобе дальше, крестьяне деревень Тенген, Кирхштетен и Вихс, всего лишь год назад заключившие с господами соглашение о выкупе всей барщины за 60 флоринов, отказались от всего после того, как в рождественскую ночь побывали в Шварцвальде у непокорных крестьян «и установили с ними единомыслие» (und haben mit ihnen verstand gemacht). На следующий день австрийские комиссары доложили, что восстание в Нелленбургском ландграфстве, в районе Виллингена, в Гегау, Шварцвальде и Сен-Блазиене угрожает дальнейшим распространением и «со временем коснется и всех сословий Швабского союза»; поэтому надо отозвать военные силы, находящиеся с императором в Италии.[11] Движение и сопровождавшая его пропаганда распространялись таким образом по габсбургским владениям в сторону Швабии. Позже, в марте, когда вспыхнули крестьянские волнения в граничившем с Нелленбургом ландграфстве Швабия, эрцгерцог Фердинанд боялся уже обратного влияния швабского движения на его габсбургские земли. Теперь, писал он, все деревни Нелленбургского ландграфства объединятся со швабскими крестьянами, и все крестьяне, приведенные в Гегау и Шварцвальде к покорности соглашениями, откажутся и отпадут.[12] Как видим, движение Гегау и Шварцвальда объединяется в глазах эрцгерцога со швабским через Нелленбург.

Когда в феврале 1525 г. проявились тревожные и угрожающие симптомы альгауского крестьянского движения, Швабский союз указал имперским властям в Эслингене, что надо изоли-

---

[9] См. выше, стр. 340.

[10] W. Vogt, «Correspondenz...», № 13:

«es sey ytz ein ander ding worden, sy wellen sich nit mer wie vor sprengen und notten lassen».

[11] Ib., № 14.

[12] F. Baumann, «Akten...», № 163.

ровать Альгау от других районов. Если только удастся оторвать альгаусцев от других мятежных крестьян, говорится в письме Швабского союза от 5 февраля, нетрудно будет склонить их к полюбовным соглашениям с господами.[13] Альгауский рыцарь Георг фон Верденштейн указывает в своей хронике, каких связей альгауских крестьян больше всего опасались господа. Главу, посвященную Крестьянской войне преимущественно в Альгау, Верденштейн начинает с указания на связь местных крестьян с восставшими раньше них крестьянами Гегау и Шварцвальда. Эта связь установилась еще в 1524 г.; в начале же 1525 г., повествует он дальше, крестьяне кемптенского аббата собрались в Луибасе и заключили союз, «а некоторые крестьяне, подданные других господ и знатных людей, пришли к ним и заключили с ними союз; представители крестьян Шварцвальда, Гегау и Альгау собрались вместе, и дошло до того, что крестьяне в Швабии, Франконии и всех местах, как известно, образовали единый союз и братство против всех властей, духовных и светских».[14] После этого рыцарь-хронист переходит к характеристике радикальной пропаганды реформации, которая, по его мнению, была источником всего крестьянского восстания. Альгауский рыцарь, как и вся партия господ в этой части Верхней Швабии, видел причину восстания крестьян Альгау в их связях с крестьянством Гегау и Шварцвальда, откуда, по его впечатлениям, шла и волна радикальной пропаганды реформации. Он прямо пишет, что совместные собрания представителей крестьян Шварцвальда, Гегау и Альгау привели к общему повсеместному восстанию всех крестьян против всех властей — духовных и светских.

О том же говорит отношение Швабского союза к Вальдсгуту. Эрцгерцог Фердинанд продолжал занимать непримиримую позицию по отношению к требованиям вальдсгутцев о невмешательстве в их религиозные дела и о предоставлении им возможности держать желательного им проповедника Губмайера. 7 февраля магистрат Вальдсгута сообщил Швабскому союзу о провале попыток мирного решения вальдсгутского вопроса вследствие непримиримости представителей эрцгерцога во время

---

[13] W. Vogt, «Correspondenz...», № 21.

[14] «Werdensteiner Chronik» (F. Baumann, «Quellen...». S. 479 ff.): «Als man zelt nach der gepurt Christi 1524 jar hat sich erstlich erhebt die pawrschaft im Hegew und Schwarzwald wider ire herren...Solches ist also bestanden bis...1525...und seind etlich pawren, anderen herren und edelleuten zuegehörig, auch zue inen dahin komen und sich zu inen verbunden, und haben die pawren im Schwarzwald, Hegaw und Algew ire botschaften zuesamen gehäbt und in summa da es darzue komen ist, dass die pawren im land Schwaben, Francken und allen orten...zuesamen in ein büntnuss verbüntet und verbrüederet haben wider alle obrigkeit...».

констанцских переговоров.[15] Для объяснения этой позиции Фердинанда не следует прибегать к концепции Штольце об упрямстве католической политики эрцгерцога. Нам уже известно, что в вальдгутском конфликте значительное место заняла впоследствии политическая сторона вопроса — о рамках княжеской власти в городе. В письме членов вальдгутского магистрата от 7 февраля к Швабскому союзу приводится решение города о том, что он не может согласиться на увольнение Губмайера или кого-либо иного, так как «это было бы против городских вольностей». Они готовы признать власть эрцгерцога во всех светских делах и оставаться верноподданными, но не могут отказаться от своих вольностей в деле проповеди слова божия. Швабский союз был иного мнения. Он считал самым опасным влияние вальдгутцев на крестьян Швабии. В письме к аугсбургскому магистрату от 16 февраля Ульрих Артцт пишет, что представители эрцгерцога огорчены склонностью Швабского союза к уступкам вальдгутцам и заявили: «Его княжеская светлость никогда не согласится на оставление этого священника». Я же, пишет Артцт, не стал бы вести из-за этого войну. Надо отбить вальдгутцев от крестьян, «все чувства и надежды которых обращены на это местечко».[16] Что здесь имеется в виду крестьянство не только Гегау, но и Верхней Швабии, видно из всего текста письма, который касается событий в Гегау, Кемптенском аббатстве и на Дунае — в районе Ульма. Речь идет здесь о том, что командующий военными силами Швабского союза прилагает все усилия, чтобы склонить крестьян кемптенского и ульмского районов к переговорам и компромиссным соглашениям, и в то же время уже предпринял насильственные действия против гегауских крестьян, которые проявляют непримиримость и заняли удобные военные позиции. Он начал жечь деревни и угонять скот. Если Ульрих Артцт в связи с этими сообщениями говорит, что необходимо итти на уступки перед вальдгутским магистратом и оторвать Вальдгут от крестьян, то, очевидно, он имел в виду прежде всего тех крестьян, с которыми Швабский союз старался тогда наладить переговоры, т. е. крестьян Верхней Швабии. Их-то Швабский союз и хотел изолировать от Вальдгута и Гегау, от идущей оттуда волны радикальной и революционной пропаганды.

Обратимся теперь к хронике Фридолина Зихера. Этот католический хронист из Сент-Галлена привлек внимание исследователей потому, что он не просто приписывает Лютеру и его учению возбуждение крестьянской массы, но и дает конкретное

---

[15] W. Vogt, «Correspondenz...», № 24.

[16] Ib., № 37:
«...dann also, sy haben all ir hertz und vestung auf das stättl».

описание «лютеровской» пропаганды. Сообщение Зихера, относящееся к 1524 г., гласит: «В 1524 г. лютеровское учение за Озером так сильно разрослось (namb des Luthers lehr vast zuo), что крестьяне возомнили, будто, согласно его учению, все сделаются лично свободными и свободными от повинностей (also dass die puren maintend,nach seiner lehr wärend alle frey und ledig). Это они поняли по плоти и поклялись вместе в том, что будут стремиться не иметь больше никаких отягощений (eben schlecht kain beschwerd meer haben). Стали образовывать сборища, то здесь отряд, то там, и стало похоже на то, что сто тысяч крестьян образовали общий союз и сами себе составили статьи из Евангелия».[17]

Нам уже известна трактовка хроники Зихера Циммерманом и Иергом. Циммерман считает, что под «лютеровским» учением и его пропагандой здесь следует понимать проповедь революционного учения Мюнцера. Но и Иерг, который возлагал всю ответственность на Лютера и считал утверждения о революционной деятельности Мюнцера выдумкой Лютера и Меланхтона, признает, что речь идет здесь об особом понимании лютеровского учения, гармонировавшем с разрушительными инстинктами крестьянства и исходящем от усвоивших те же инстинкты «городских пролетариев». Иерг настаивает лишь на том, что в этом, особом понимании «учения Лютера» нельзя видеть новой, нелютеровской концепции: оно естественно вытекает из самого этого учения, что сам Лютер прекрасно сознавал и тайно приветствовал.[18]

Необходимо признать, что при формальном подходе к источнику точка зрения Иерга покажется вполне отвечающей тексту. Хронист действительно говорит об особом характере, который приняло учение Лютера «за Озером»: «namb des Luthers lehr vast zuo innethalb dem See also dass die puren maintend, nach seiner lehr wärend alle frey und ledig».

Однако при внимательном анализе этой хроники не трудно убедиться, что соответствие точки зрения Иерга тексту Фридолина Зихера объясняется не верностью взгляда Иерга, а тем, что перед ним — католическим историком, писавшим после революции 1848 г., — стояла та же цель, что и перед католическим хронистом Зихером, писавшим в XVI в. после Великой Крестьянской войны. Оба они хотели доказать, что корни революционной мысли в Германии следует искать только в лютеранстве. Однако факты, сообщаемые в хронике Зихера, вносят весьма существенные поправки в его собственную концепцию.

---

[17] F. Baumann, «Akten...», № 302, S. 286:
«...machten ihnen selbst articul aus dem evangeli».
[18] J. Jörg, op. cit., S. 278:
«Luther hatte vielmehr den Bauern geheuchelt».

В приведенной цитате говорится: вывод из учения Лютера о том, что все должны быть свободны и освобождены от всяких тягот, означает, что это учение воспринято «по плоти» (das namen sie allein nach dem fleisch an). Поэтому крестьяне заключили союз, поклявшись стремиться к тому, чтобы не иметь больше никаких господ, кроме бога, не платить и не выполнять никаких повинностей. Но вопрос, как понимать положения реформации: только духовно или же также телесно и материально? — составлял, как нам уже известно, центральный пункт расхождений между реформацией Лютера и народной реформацией Мюнцера. Всякое перенесение понятия христианской свободы на материальные социальные отношения Лютер объявил «альштедтским духом». Известно также, как страстно высказался Мюнцер об этих положениях Лютера. Таким образом, факты, сообщаемые в хронике Зихера, говорят не просто об извращении учения Лютера, но о принятии крестьянами идей народной реформации. Мюнцеровского источника этих идей Зихер не указывает, но дело достаточно ясно. К тем же идеям относятся представления о том, что, согласно Евангелию, не следует иметь никаких господ, кроме бога, и не выполнять никаких тягот. Здесь отношение к властям не лютеровское и даже не цвинглианское; оно весьма созвучно формуле «Artikelbrief»: «mit der hilf gottes sich ledig zu machen».

Для понимания характера реформационной пропаганды, о которой говорит Зихер, важное значение имеет и следующее место из его хроники: «Людвиг Готцер, происходивший по рождению из города Бишофсцелля, также был ловким человеком; он сделал и составил вместе с доктором Шаппелером, который был тогда проповедником в Меммингене, крестьянские статьи за Озером против монастырей и господских владений».[19]

Людвиг Гетцер из Бишофсцелля — это известный анабаптист, близкий к цюрихским радикалам-анабаптистам из круга Конрада Гребеля. Он находился под сильным влиянием Мюнцера, во время Крестьянской войны жил в Аугсбурге, но бывал часто в Цюрихе и в местностях между этими городами. Сообщение Зихера об участии Гетцера в составлении «крестьянских статей», естественно, смущает тенденциозных немецких историков. Бауман в примечании к этому известию у Зихера высказывает предположение, что хронист принял в данном случае за Людвига Гетцера другого, а именно Себастьяна Лотцера;[20] по

---

[19] Ib.:

«Ludwig Hotzer, der war von Bischofzell bürtig, vast auch ein geschickter mensch, der macht und stellt mit samt doctor Schappeler, der do zuomal predicant zu Memmingen war, den puren artickel wider die Klöster und herrschaften enethalb dem See».

[20] F. Baumann, «Akten...», S. 286, Anm. 6.

мнению Баумана, высказанному в диссертации о верхнешвабских крестьянах, тот помогал своему учителю Шаппелеру в составлении 12 статей и был их окончательным редактором.[21]

К этому предположению склоняется и Боссерт в специальной монографии о Лотцере. Он подробно аргументирует свое общее с Бауманом мнение, что Гетцер упомянут Зихером по недоразумению. Считая бесспорным, что у Зихера речь идет только о 12 статьях, Боссерт полагает, что Гетцер не мог участвовать в их составлении вместе с Шаппелером в Меммингене. Прежде всего, говорит он, это трудно согласовать с биографией Гетцера. В конце июля 1524 г. Гетцер переехал из Цюриха в Аугсбург. Как признает Боссерт, при этом был возможен, конечно, его проезд через Меммингеи, но ведь известно, что уже осенью того же года он был вынужден покинуть Аугсбург и вернуться в Цюрих; там он примкнул к анабаптистам. Изгнанный из Цюриха в связи с гонениями на анабаптистов в январе 1525 г., Гетцер вновь отправился в Аугсбург, но поздней осенью бежал оттуда. Можно допустить, утверждает Боссерт, что в конце января Гетцер проезжал через Меммингеи и там на известное время задержался, однако невероятно, чтобы Шаппелер, безусловно знавший о резких выступлениях его друга — Цвингли — против анабаптистов на январском диспуте в Цюрихе, захотел действовать вместе с анабаптистом Гетцером. К этому главному аргументу Боссерт прибавляет другие: умеренный тон 12 статей не соответствует бурному характеру Гетцера; хорошо информированный автор «Саббаты» Иоганнес Кесслер не упоминает о связи Шаппелера с Гетцером; наконец, почему знакомая в Сент-Галлене, рядом с Бишофсцеллем, фамилия «Hätzer» превратилась у Зихера в «Hotzer»? Очевидно, заключает Боссерт, Зихер плохо расслышал незнакомое имя Лотцера и принял это имя за известное — Гетцер; или же Зихер имел письменный источник, где фамилия Лотцера была с буквой «h» после L (Lhotzer); не зная такого человека, он расшифровал это как L. Hotzer (Ludwig Hotzer).[22]

Как ни остроумны высказанные Боссертом аргументы, нельзя не признать их чрезвычайно натянутыми и абсолютно неубедительными. Начнем с последнего. Непонятно, почему католический хронист должен был обязательно искать среди авторов крестьянских статей знакомых ему людей и не удовлетворяться тем, что здесь названо незнакомое ему лицо. Непонятно также, почему Зихер вставил сюда имя известного анабаптиста, сторонника Мюнцера, изгнанного цвинглианцами из Цюриха,

---

[21] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 62—63.

[22] G. Bossert, «Sebastian Lotzer und seine Schriften», Memmingen, 1906.

подтвердив таким образом мнение Лютера и Меланхтона об исключительной виновности Мюнцера и его эмиссаров-анабаптистов в разжигании Крестьянской войны. Между тем, как уже было сказано, вся хроника Зихера направлена на то, чтобы доказать виновность Лютера. Боссерт аргументирует также тем, что умеренные 12 статей не соответствуют характеру Гетцера; но он не обратил внимания на то, что революционный характер пропаганды, о которой сообщается в хронике Зихера, также не соответствует ни тону 12 статей, ни цвинглианским настроениям Шаппелера и Лотцера; следовательно, здесь фигурировали другие лица и другие документы. Что же касается первого аргумента (о невероятности контакта между Шаппелером и Гетцером и совместного составления ими крестьянских статей), — непонятно, почему именно в этом следует доверять Зихеру и считать, что Шаппелер и Гетцер действовали совместно, составляя для крестьян статьи.

В действительности мы видим, что приведенный текст хроники о крестьянских статьях не может быть отнесен только к 12 статьям: к последним совсем не подходит формула «den puren artickel wider die Klöster und herrschaften». В них речь идет только о расширении некоторых прав крестьян и об облегчении их повинностей. Власть духовных и светских князей вовсе не ставится под сомнение в этом документе, и нельзя считать, что он направлен против монастырей и господских владений. Зато эта формула полностью подходит к «Artikelbrief», вступительная часть которого определенно ставит задачу полного освобождения народных масс сел и городов от власти господ и всех тягот и центральным пунктом которого, по общему мнению, является так называемый «Schlösserartikel» —пункт, озаглавленный «Von schlossern, klosster und pfaffenstiftungen». Это, действительно, документ против монастырей и замков, духовных и светских князей и господ. Если обратить внимание на это, станет вполне понятной роль Гетцера и, возможно, других анабаптистов «за Озером». 21 января Гетцер, изгнанный из Цюриха, отправился в Аугсбург. Его путь лежал через Южный Шварцвальд, Клеттгау и Гегау, где в то время крестьянское движение приняло бурный оборот. Нам известно, что в январе 1525 г. клеттгауские крестьяне уже имели «Artikelbrief» — требовали «божественного права» и призывали всех объединиться для борьбы. Гетцер мог задержаться в этих районах на некоторое время (как и Боссерт допускает в отношении Меммингена), познакомиться с характером движения и доставить затем по пути в Верхнюю Швабию «Artikelbrief». Одновременно это могли сделать и многие другие швейцарские анабаптисты, вынужденные бежать из Цюриха после январского диспута от начавшихся гонений.

Конечно, Шаппелер, друг Цвингли, не стал бы в то время предпринимать что-либо вместе с анабаптистами, изгнанными из Цюриха, как справедливо указывает Боссерт. Шаппелер не может ни в какой мере считаться участником распространения «Artikelbrief». Речь идет у Зихера, очевидно, о двух документах: об «Artikelbrief» и о 12 статьях, которые предъявлялись крестьянами вместе, хотя и имеют разное происхождение. Католический хронист не старался установить этого различия. Подчеркнув значение наиболее радикального из них, он приписывает все крестьянские статьи совместной деятельности Шаппелера и Гетцера. Он и не был достаточно осведомлен об общественной и литературной деятельности Шаппелера, как видно из того, что он приписывает последнему без всяких оснований сочинение «О евангельской свободе».[23]

В том, что Зихер имел в виду пропаганду не лютеровских проповедников, а анабаптистов, и притом ту, которая шла дальше 12 статей, можно убедиться из дальнейшего текста его хроники. «И таким образом, — говорится там на следующей странице, — верх одержало не только перекрещенство, но и всякое непослушание. Ибо за Озером можно было найти многих священников, которые проповедывали крестьянам, как тем нравилось, — и то, что уже давно скрывалось в крестьянах, выступило теперь наружу, и все, что им представлялось угодным, именно, что они не обязаны давать ни ценза, ни десятины, ни посмертного побора (väl), ни платежей по вступлении во владение (gläss); также, что не христианское дело, когда один христианин дает другому ценз или требует его; десятины должны быть упразднены и отвергнуты вместе с другими церемониями, содержащимися в Ветхом завете. О поборах «väl» и «gläss» они желали бы узнать, откуда они происходят...».[24] Дальше следует то место, которое приводится Циммерманом и Иергом. — о том, что крестьяне, слушая проповеди этих священников, говорили друг другу: «Так, так, вот это подлинное Евангелие. Смотри, как старые попы врали нам и ложно проповедывали. Надо всех

---

[23] См. F. Baumann, «Akten...», S. 286, Anm. 8; G. Bossert, op. cit., S. 60.

[24] F. Baumann. «Akten...», S. 287:

«Item also namb nit allein der widertauf überhand, sondern auch alle ungehorsambe. Dan man vil pfaffen enet dem See fand, die predigten den puren nach irem gefallen, und wass dan lang in den puren gelegen war, das brach herfür, ja wass inen wol kam, eben weder zins, zehenden, väl, gläs wären sie schuldig: es wär auch nit cristenlich, dass ein crist dem andern zins gebe oder höusche, zehenden wären mit sambt anderen cerimonien im alten testament aufgehebt und abgelainet: väl und gläss wollten sie gern hören, wannen doch semlich wüottey kam».

этих жуликов бить до смерти, как ловко они нас обманывали и обставляли!»[25]

Здесь определенно подчеркивается, что революционная пропаганда исходила из кругов наиболее крайних анабаптистов, для которых дело было не только в перекрещенстве, но и в непокорности, т. е. в полном отказе от всех повинностей и от господ. Особое внимание следует здесь обратить на проповедь полного упразднения «десятин» во множественном числе, т. е. и большой и малой — «Zehenden wären mit sambt anderen ceremonien im alten testament aufgehebt und abgelainet». Характерное для 12 статей разграничение между большой и малой десятинами, как и взгляд, выраженный во 2-й статье, на большую десятину как на средство удовлетворения религиозно-политических нужд общины в духе цвинглианства, здесь отсутствуют, и речь идет о безоговорочном упразднении всякой десятины и других тягот.

Таким образом, хроника Зихера, говорящая о деятельности Гетцера и Шаппелера «за Озером», указывает на наличие в Верхней Швабии двух направлений пропаганды реформационных идей среди восставших крестьян. Идея божественного права пропагандировалась и здесь в тех же двух различных формах, какие мы наблюдали в переднеавстрийских землях: в духе радикального цвинглианства и в духе революционного учения Мюнцера.

Для выяснения этого сложного характера евангелической пропаганды в Верхней Швабии надо обратиться прежде всего к юго-восточной части — к Альгау. Из разнообразных источников, касающихся раннего этапа Крестьянской войны в этом районе, для данного вопроса имеют значение хроника альгауского рыцаря Верденштейна, допросы наиболее решительных вождей из Верхнего Альгау в октябре — декабре 1525 г., в первую очередь два допроса Перга Шмидта из Лупбаса (прозванного «der Knopf»), и, наконец, материалы, относящиеся к образованию в феврале 1525 г. союза альгауских крестьян, — главным образом составленные при образовании этого союза альгауские статьи.

Бауман так излагает ход событий в Альгау до образования там «христианского объединения» крестьян. Продолжавшаяся весь XV в. борьба подданных кемптенского монастыря с его аббатами особенно обострилась после того, как в 1523 г. аббатом стал Себастьян фон Брейтенштейн, бесцеремонно обращавший свободных чиншевиков в крепостных и значительно увеличив-

[25] Ib.:
«Da, da, das is der recht evangeli, luog, wie hand die alten pfaffen gelogen und falsch geprédigt; man solt die buoben alle zuo todt schlagen, wie hand sie uns also herrlich betrogen und bschissen».

ший их повинности. Из крестьян выделились вожди, и наиболее решительным среди них был Иерг Шмидт из Луибаса — «der Knopf»; он мечтал объединить крестьян кемптенского аббатства с недовольными крестьянами других господ этого района и был связан также с оппозицией монастырю в Кемптене. Попытки добиться от аббата уступок, предпринятые в январе 1525 г. путем переговоров в Гюнцбурге, принесли крестьянам только разочарование; в результате тогда же на собрании всех подданных в Луибасе решено было добиться разбора дела в императорском суде. С этой целью подданные кемптенского аббата отправили в Тюбинген Иерга Шмидта и некоторых других руководителей для юридической консультации и подготовки к подаче жалобы в суд. Около середины февраля в разных деревнях Альгау началось движение за божественное право. Это выразилось в требованиях отменить на основании священного писания крепостное состояние и ряд повинностей и платежей. Бауман называет статьи крестьян ротского монастыря, Кислега, кауффбеуренского района и деревень Зонтгейма и Аттенгаузена. Одновременно принцип божественного права был принят объединившимися крестьянами Верхнего Альгау на собрании в Зонтгофене 14 февраля. Все эти движения связаны были, по мнению Баумана, «одним планом», что доказывается им документами того же времени, относящимися к некоторым деревням Меммингена; там говорится о солидарных действиях крестьян разных господ, о стремлениях к каким-то общекрестьянским завоеваниям и т. п. Корни движения за божественное право в Альгау Бауман видит в меммингенском кружке реформаторов; в требованиях же крестьян кемптенского аббатства, по его мнению, речь шла только о том, чтобы добиться старого, законного права; об этом и совещалась посланная оттуда в Тюбинген группа Иерга Шмидта.

Дальше Бауман указывает на большое влияние движения за божественное право в деревнях Альгау на борьбу кемптенских крестьян. Последние отказались от намеченного пути судебного разбирательства и послали специального человека в Тюбинген вернуть Шмидта и его товарищей, считая себя «настолько сильными, что не нуждаются ни в каких судебных решениях». Вернувшийся домой Шмидт нашел весь Альгау готовым к борьбе. В Обердорфе 24 февраля состоялось собрание представителей всего Альгау, на котором было образовано «христианское объединение» альгауских крестьян и принята программа, изложенная в 12 альгауских статьях. Анализируя, Бауман подчеркивает их особенности: прежде всего то, что союз был добровольный и членам его предоставлялась полная самостоятельность в отстаивании принципа божественного права путем переговоров со своими господами; затем — то, что союз имел чисто оборонительный характер: восстания и вообще насильственные

действия отвергались и даже запрещались. Однако уже через три дня, 27 февраля, на втором собрании альгауских крестьян в Луибасе, в программу были внесены радикальные пункты, сводившиеся, главным образом, к тому, что принцип добровольности был заменен требованием обязательного присоединения к «христианскому объединению». Бауман, однако, подчеркивает, что и после этого союз альгаусцев понимал божественное право как основу для мирных переговоров с господами и отвергал насилие.[26]

В этом изложении хода движения в Альгау остается непонятным, как бурно развивавшиеся революционные события привели здесь к столь скромному результату, как альгауские статьи от 24 февраля. Особенно непонятны характер пропагандировавшегося здесь божественного права и его влияние на крестьянское движение. Первое впечатление таково, что пропаганда вела к переходу от мирных средств борьбы к применению силы. О возвращении Шмидта из Тюбингена и об отказе от судебного разбирательства говорилось при обоих его допросах. На первом допросе, до 6 октября, он показал, что Бартоломей Фри прибыл к нему в Тюбинген и сказал: «Зачем вы тут так долго сидите? вернитесь домой! Мы уже так сильны, что не нуждаемся больше ни в каком судебном разбирательстве».[27] Смысл показания в том, что новое движение гарантирует общие действия крестьян для насильственного достижения целей. Очевидно, что раньше они добивались суда, считая невозможным прибегать к силе; теперь же тактика другая. Здесь нет указаний на то, что речь идет о новом источнике права и об отказе от решения дел по старому праву; все дело в новом способе решения вопроса — в применении объединенной силы. На втором допросе Шмидта спросили прямо: «Действительно ли Бартоломей Фри, приехав к нему в Тюбинген, сказал ему: «Мы не хотим больше ни советоваться, ни судиться, а только действовать мечом?» и от кого исходила эта инструкция?»—Шмидт уклончиво ответил, что Бартоломей Фри послан был в Тюбинген всеми монастырскими людьми с предложением вернуться домой, так как они не желают судиться.[28] По этому вопросу представители кемп-

---

[26] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», cap. I.

[27] F. Baumann, «Akten...», № 407:

«Mer bekannt, das Barthlome Fry vom Lupoltz zu im gen Tibingen komen sy und gesagt, was sie so lang daselbs ligen, sy sollen haim ziehen, dann sie so starck syen, das sy kains rechtens yetz zumal mer bedörfen...»

[28] Ib., № 419:

«22) Item ob Barthlome Fry nit geredt. Wir wöllen nit mer raten, noch rechten, sonder mit dem schwert fächten. Und von was befelh wegen er hinabgekomen sye? Uff den 22 articul sagt er, wie vor, Barthlome Fry sy von gemainen gotzhuslütten zu im gen Tibingen geschickt, das sie haimziehen söllen, dann sie nit rechten wöllen».

тенского аббата выразили особое неудовольствие и потребовали точнее выяснить, от кого исходила эта преступная инструкция.[29] Мы видим, что Иергу Шмидту явно не хотелось признать пункт о переходе к силе. Не подлежит сомнению, что если бы движение за божественное право, послужившее причиной возвращения Шмидта, казалось ему не прямым переходом к решению споров силой, а чем-либо иным, он так и заявил бы на допросе. Сам Бауман утверждает, что Шмидт, вернувшись, нашел весь Альгау охваченным восстанием. И после всего этого оказывается, что союз крестьян принял альгауские статьи как выражение принципа божественного права! О характере этих статей и, главное, об их отношении к вопросам тактики можно судить по 5-й и 6-й статьям, где говорится: «Кто устраивает восстания в деревнях и других местах, того ближайший сосед должен призвать к миру, а если и после этого он продолжает отказываться от мира, его следует задержать и наказать телесно, и чтобы не образовывали мятежных шаек». И дальше: «чтобы всем господам предоставлялись свободное решение и все их права. Если же кто-нибудь из господ окажется в затруднительном положении вследствие нарушения права по отношению к нему, каждый обязан помогать своему господину в правовой защите своим телом и добром, сколько он может».[30]

Несоответствие между первым влиянием божественного права и тем выражением, которое оно получило в статьях альгауских крестьян 24 февраля в Обердорфе, совершенно очевидно. Об этом говорит сравнение статей не только с тактикой сторонников Иерга Шмидта среди крестьян кемптенского монастыря, но и с тактикой других групп крестьян Альгау. О настроениях, господствовавших на собрании крестьян Верхнего Альгау 14 февраля в Зонтгофене, и о принятой там программе божественного права мы можем судить по хронике Верденштейна. Этот рыцарь характеризует собрание 14 февраля как собрание «всех господских людей» (von allen herrenleiten) района. Графу Вольфу Монфортскому из Ротенфельда не удалось предотвратить отпадения его крестьян. «И у меня, Георга Верденштейна, — пишет

---

[29] Ib., № 420:
«Item uff den 22 articul, Barthlome Fryen antreffen, auch luttrung zu geben wer doch ine mit solhem fräuel zu ime gen Tibingen verfertigt hab, darmit er mit solhem fräuel furfare?»

[30] C. Cornelius, «Studien zur Geschichte des Bauernkriegs», (далее — «Studien...»), München, 1861, Beil. V — «Die Algäuer Artikel»:
«Item weitter, welcher ufrur machten in derffern oder anderswa, dem sol der neuscht fried bietten, und wellers nit halten, da sol man zu griffen und straffen am lib. Und sol sich nemen rotten noch huffen.— Item weitter so soll man allen Herren rat und recht für sich lassen gan, und wo ain herren not anging wider recht, dem sol zu recht helfen mit lib und gut, als starck man ist, jeder dem seinen».

он дальше, — был крестьянин по имени Михель Геуль, которому удалось созвать всех верденштейнских крестьян». Речь идет, очевидно, о том, что этот человек повел всех его крестьян в Зонтгофен на собрание, так как тут же сообщается, что ночью крестьяне вернулись из Зонтгофена, и около двухсот из них прямо направились в его замок с резко враждебными выкриками. Эти выкрики весьма характерны: «Выйди, дьявол, давай сюда все, что в замке!» (kum, teifel, holl alles, wass im schloss sey). «Сойди вниз, старый пес, мы тебе бороду вырвем!» (kum herab, du alter hund, mir wellend dier den bart heraussraufen). Затем были оскорбительные выкрики по адресу дочери рыцаря и ее подруги: «Мы вынуждены воду пить, а они пьют вино, а мы вынуждены самое ничтожное ногтями выцарапывать из земли!» (mir miessen wasser drincken, und sy wollen wein trincken, und mir miessen das eisserst mit negeln aus dem boden kratzen). И еще много было, пишет Верденштейн, неприличных слов, которых не стоит и приводить.[31]

Очевидно, на собрании в Зонтгофене было много сказано против замков, неравенства и несправедливости. В тоне этой группы крестьян чувствуется решение покончить с замком как с очагом несправедливости. На следующий день после бурной ночной сцены крестьяне явились в замок организованно и предъявили требования. Верденштейн подчеркивает, что пришли все крестьяне (da send meine pauren kumen, alle versamlet). Рыцарь слушал в то время мессу. Крестьяне дождались конца, а затем в присутствии священника заявили, что впредь они не будут давать ни ценза, ни налогов, вообще отказываются от покорности и не будут выполнять никаких поручений (sy wellen mir weder zins, noch steur, noch gehorsam, noch bottmessig mer sein in keinen dingen). Это были уже не стихийные выкрики, а подготовленное заявление. Говорили не все, а только двое из крестьян: кузнец Кристо Куттер и мельник Михель Экгардт. Рыцарь спросил их: «Любезные ребята, в чем же вы меня обвиняете или что же я вам сделал?»—«Ничего особенного,—ответил ему кузнец,—только то, что все господа делают, но мы вообще не хотим больше иметь господ».[32]

Таким образом, после 14 февраля крестьяне Верденштейна ставили вопрос о самом существовании господ весьма принципиально и радикально. Свое заявление они связывали с божест-

---

[31] «Werdensteiner Chronik» (F. Baumann, «Quellen...», S. 485—486).

[32] Ib., S. 486:

«...darüber hab ich gesagt: Liebe Gesellen, was zeichen ir mich oder was hab ich euch gethan? Da hat der gedacht Schmidt gesagt, ich hab nichts gethon, dan was andere herren haben gethon, sy wellen kein herren mer han».

венным правом именно в радикальном смысле. Тут же они потребовали, чтобы священник проповедывал им слово божие «как тот, который на горе» (wie der auf dem berg). Это значит, замечает Верденштейн: как тот, который теперь повешен.[33] В ответ на это требование рыцарь указал крестьянам на священника и заметил, что не может учить его, как проповедывать. Вмешался и священник. «Любезные ребята, — сказал он крестьянам, — я ведь всегда сеял среди вас истину и иначе не умею проповедывать, я готов за вас душу положить». Но эта реплика вызвала резкую и презрительную отповедь кузнеца: «Наплевать мне на твою душу, не нужно, чтобы ты клал за нас свою душу, мне вообще твоя душа не нужна».[34]

Следовательно, не одни сторонники Шмидта в Альгау понимали божественное право радикально, как отказ от господ и призыв к совместным насильственным действиям. Бауман, считавший, что лозунг божественного права противопоставлялся крестьянами насилию, объясняет их заявление Верденштейну об отказе от всяких господ неопределенностью этого лозунга на ранней стадии.[35] Таким образом, решение кемптенских крестьян обратиться к мечу он считает мимолетной вспышкой радикализма: настоящий смысл божественного права еще не был ясен.[36] Мы еще остановимся на тактике кемптенских крестьян и выясним, насколько можно говорить о мимолетности, случайности толкования ими божественного права в радикальном духе. Что же касается крестьян Верденштейна, то объяснения Баумана не могут устранить того факта, что свою трактовку божественного права (устранение господ и разрушение замков) они усвоили на собрании в Зонтгофене: именно в этом, радикальном духе и пропагандировали его в Верхнем Альгау. Нельзя поэтому считать, как Бауман, что в альгауских статьях, принятых 24 февраля в Обердорфе, отражено общее понимание божественного права в Альгау.

И материалы допросов и самый текст альгауских статей указывают, что в отношении к господам на основе божественного права среди крестьян кемптенского аббатства не было единства. Многие понимали это право как освобождение от господ вообще; так это было решено в Зонтгофене и так это выразили крестьяне Верденштейна. Потому-то они отвергали всякое соглашение с господами и считали, что «христианское объединение» народа

---

[33] Имеется в виду Матиас Вайбель, евангелический проповедник церкви Сент-Лоренц, около Кемптена.

[34] Ib., S. 487:

«Ich scheiss dir in dein seel, du darfst dein seel nit für uns setzen, ich darf deiner seel nichts überal».

[35] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 6.

[36] Ib., S. 7—8.

должно установить собственный порядок. На допросе о разрушении замков и монастырских владений в кемптенском аббатстве крестьяне показали, что старый кладовщик Иерг Фри и Балтус Шреглин объявили народу о желании монастырского конвента договориться. Это предложение было отвергнуто всеми тремя Раппеншехами, которые привлекли на свою сторону приход св. Лаврентия.[37] В этом приходе кемптенского аббатства подвизался евангелический проповедник Матиас Вайбель — факт немаловажный, если вспомнить, что крестьяне Верденштейна при отказе от повинностей и зависимости от рыцаря потребовали, чтобы слово божие проповедывалось им так, как Матиас Вайбель. Очевидно, радикальное толкование божественного права связывалось с его проповедью (не случайно конники аббата, арестовавшие Раппеншехов, говорили им: «Вот подождите, скоро придет палач Айехеле и повесит вас на том же дереве, на котором повесил вашего священника» — того же Вайбеля).[38]

Таких же взглядов держался Иерг Шмидт из Луибаса. На первом допросе он показал, что по его инициативе было отвергнуто соглашение с аббатом, внесенное на втором собрании в Луибасе Иоахимом Маршалком. Вместе с тем он предостерегал крестьян против разъединения.[39] На втором допросе следственные власти интересовались, почему он говорил крестьянам: «Не давайте, чтобы вас разъединили» (Lassen euch nit trennen); Иерг ответил, что в противном случае нельзя было бы оказать сопротивления Швабскому союзу, все крестьяне были бы изгнаны и погублены.[40] Однако руководители допроса настаивали на том, что он говорил не «Lassen euch nit trennen», а «Laust auch nit trennen», т. е. «не допускайте также, чтобы вас разъединили.» Они приказали снова допросить Шмидта и добиться объяснений, что́ он имел в виду под словом «также». Ведь за этим словом, прибавили они многозначительно, не могло содержаться ничего хорошего (... erfragen, was er darmit gemaint hab, das

---

[37] F. Baumann, «Akten...», № 413:

«Item so Jörg Fry, alter keller, und Baltus Schreglin an die lantschaft bracht haben, der conuent wöll sich mit yn vertragen, haben all drey Rappenschechen abgeschlagen und die andern all in sant Laurentzen pfarr auf ir maynung gebracht».

[38] Ib., № 422.

[39] Ib., № 407:

«...das er ain ursacher gewest sy, Jochaim Marschalck an der Lubass gutlicher handlung nit zu verwilligen, sonder abgeschlagen, hab auch gesagt, sie, die landschaft soll sich nit von ainander trennen laussen».

[40] Ib., № 419:

«...uff den 24 articul sagt er, dass sin mainung gewest sy, dass sie sich nit trennen laussen sollen, dann wo sie nit zusamen halten und ertrennen laussen, mögen sie dem bunt kain widerstand thun, und werd ir furnemen kain furgang haben, sonder syen all vertriben verdörbt».

er gesagt: «Laust auch nit trenen etc.», dann hinder der red auch nichtz gutz gewest ist)[41]. Нервозность допрашивавших объясняется тем, что призыв к единству связан был, как показал первый допрос, с предложениями Шмидта не допускать никаких соглашений с господами; считалось установленным что он призывал к единству не только для обороны (так говорил Шмидт); за призывом к образованию единого союза скрывался план борьбы за устранение господ. Другие пункты допросов говорят, что для подозрений у Швабского союза было достаточно оснований. Иерг Шмидт и его сторонники стремились сделать народный союз принудительным для всех, в том числе для господ, которые должны передать ему свое имущество. На втором допросе Шмидт признал, что требовал от каждого монастырского подданного и всякого крестьянина присоединиться к восставшим. И он и его помощники считали всех, кто откажется присоединиться, презренными и нечестными, достойными четвертования.[42] Пункт второго допроса, касающийся отношения к господам, сформулирован так: «8. — Дальше, каков был их план против своих господ? Желали ли они их полного изгнания или преследования? На восьмой пункт он ответил, что на совещании в Меммингене решено было сословия союза подвергнуть изгнанию, также все монастыри и божьи дома и все дворянство разгромить и уничтожить».[43] Здесь в изложении плана крестьян остается неясным, чего же они все-таки хотели: изгнания господ или истребления? Очевидно, следователи, стремившиеся получить как можно более яркий обвинительный материал, постарались обобщить в протоколе то, что показал допрашиваемый, с тем, что, по их мнению, из этого следовало. Для выяснения следует обратиться к соответствующему пункту первого допроса, где протокол яснее: «Дальше он показал, что его мнение и мнение других его советников и приближенных в итоге заключалось в том, чтобы все сословия союза в Швабской земле вместе со всеми монастырями и всем дворянством повсюду принудить к вступлению в их объединение, разорить их, прибрать к рукам их добро и самим жить по своему произволу, а затем, добившись таким обра-

---

[41] Ib., № 420.

[42] Ib., № 419:

«15. Item das er geredt hab, welher gotzhusman oder pur nit by inen stand, den woll er und sin mithelfer nit fur redlich halten, noch achten, oder welher die nit halt, sölle darzu an vier stuck gehowen oder getailt werden?»

[43] Ib.:

«8. Item was ir furnemen gegen ir herschaft gewest, ob sy die gar haben wöllen vertriben oder verjagen?— Uff den achtenden articul sagt er, das zu Memingen erraten und beschlossen sy, die stend bunds zu vertriben, auch alle clöster und gotzhusser und gemainen adel zu vertilgen und zu verdörben».

зом своего, разложив союз (Швабский. — *М. С.*) и получив преобладание, — всех их перебить».[44]

Здесь также чувствуется стремление следователя прибавить к показаниям свои выводы. Вероятнее всего, последнее положение (о том, что, добившись своего, сторонники Шмидта были намерены перебить господ) — уже собственный вывод следователя; смысл же показания сводится к тому, что Швабскому союзу господ противопоставляется союз народных масс — «христианское объединение», пропагандировавшееся в отрядах крестьян. Принудительно вступив в этот народный союз и передав ему свое достояние, владельцы должны будут уйти из своих замков и монастырей; это и дает основание говорить об их полном разорении. Таково действительное значение слов: «in irer buntnus zu vertriben, zu verdörben». На втором допросе следователь вовсе умалчивает о «христианском объединении» крестьян. Он оставил в протоколе только слова «vertriben» и «verdörben», а свой вывод замаскировал искуснее, написав прямо: «auch all clöster und gotzhusser und gemainen adel zu vertilgen und zu verdörben» без указания, что это случится после того, как народному союзу удастся разложить Швабский союз и установить свое господство.

Таким образом, тактика Шмидта-Кнопфа и его сторонников заключалась в том, что «христианское объединение» крестьян не должно вести переговоров с господами о соглашении; наоборот, оно само должно установить порядок, заставить господ войти в объединение крестьян вместе со своим достоянием, оставив замки и монастыри. Не трудно понять, что это и есть тактика, предложенная в «Artikelbrief»; это и есть выраженный там взгляд на задачи «христианского объединения».

Это проливает свет еще на один пункт допроса, которому следователи аббата придавали важное значение. Одновременно с первым допросом Шмидта, в начале октября, были допрошены и некоторые другие лица, захваченные вместе с ним. Один из них, Конц Вирт, показал, что двое из группы Шмидта хотели послать его в Шварцвальд к крестьянам с призывом к смелости, так как скоро подойдет к ним помощь из Альгау.[45] Была ли эта

---

[44] Ib., № 407, S. 348:
«Mer bekannt, das sie und anderer siner miträt und verwanten mainung entlich gewest sy, die gemain stend des buntz im land zu Schwaben sampt allen clöstern und gemainen adel allenthalben in irer buntnus zu vertriben, zu verdörben, zu verzaigen und ir guter einzunemen und irs gefallens zu leben und, so sy ir sach eroberten und dem bunt oblegen und uberhand gewunen, sy all todschlagen».

[45] Ib., № 408:
«mer bekannt, das aman zu Brobstried und Ullman in haben wöllen schicken uff den Schwarzwald zu den puren, das er in sag, sie söllen keck sin, sy im Allgow wöllen in bald zu hilf komen».

миссия осуществлена, — остается неизвестным, так же, как неизвестно о помощи альгаусцев шварцвальдцам. Если бы во время Крестьянской войны дошло до такого военного контакта между восставшими разных районов, исход войны был бы иной. Но уже наличие такого плана говорит о многом, прежде всего о большом значении, которое придавали революционные элементы Альгау борьбе шварцвальдцев, происходившей в том районе, который был в начале Крестьянской войны центром революционной пропаганды. Из второго допроса Шмидта мы узнаем, что человек был действительно послан из Альгау в переднеавстрийские земли, только не в Шварцвальд, а в Гегау. При этом выясняется, что речь шла не о контакте и помощи, а о том, чтобы получить оттуда указания тактического порядка. Кемптенский аббат, руководивший вторым допросом Шмидта, поставил вопрос в следующей форме: «Кто послан был в крестьянский лагерь в Гегау или в вюртембергскую землю узнать, как крестьяне поступают со знатью?» В протоколе записан такой ответ Шмидта: «По 18-му пункту он сказал, что от трех отрядов послан был Мартин Колен в вюртембергскую землю и в Гегау, но он не знает, чего он добивался или какое имел поручение».[46]

Между вопросом и ответом здесь явное расхождение. Шмидт не только уверяет, что не знает о данном Колену поручении, но и говорит, что последний был послан от трех отрядов, т. е. от союза трех верхнешвабских отрядов: альгауского, балтрингенского и приозерного, образовавшегося после 6 марта 1525 г. Шмидт старался таким образом доказать, что его первоначальная деятельность в альгауском крестьянском отряде не была связана с пропагандой, шедшей из Передней Австрии; представители же аббата приказали поставить ему вопрос о том, кто именно послан был от альгауского крестьянского лагеря узнать, как крестьяне поступают со знатью, и при этом подчеркнули, что этого нужно добиваться обязательно, так как он это прекрасно может указать.[47]

Обстоятельства миссии не могут быть установлены точно, однако самый факт ее установлен. Этого не отрицал и Шмидт, который назвал имя посланного в Гегау. Нельзя считать, что показаниям Шмидта, данным под пытками, совсем не следует до-

---

[46] Ib., № 419, S. 381:

«18. Item welher zu dem hufen in das Hegöw oder wirtenperger land geschickt worden sy zu erfaren, wie die puren mit den adellüten handeln? Uff den 18 articul sagt er, Martin Kolen sy von den dry hufen in das wirtenperger land und in das Högew geschickt worden, waist aber nit, was er gebraucht, oder was befelh er gehabt hat».

[47] Ib., № 420:

«...zu erfragen, welher vom algöwischen hufen in das Howgöw und das lant Wirtemperg geschickt worden sy, wie die puren mit den edellüten handeln, das waist er wol anzuzaigen».

верять: мы видим, что он отрицал многое из того, на чем энергично настаивало следствие. То, что в разных судебных документах названы разные земли Передней Австрии, бывшие ареной первых актов Крестьянской войны во второй половине 1524 г., также весьма характерно. Сама постановка вопроса о целях посылки специального человека в Гегау и Вюртемберг указывает, что пропаганда, шедшая из тех мест, имела здесь влияние по крайней мере в определенных кругах. В свете этого обстоятельства сходство тактики Шмидта и его сторонников со взглядами на характер «христианского объединения» и на божественное право, выраженными в «Artikelbrief», приобретает особенно важное значение. Помимо установленных взглядов Шмидта и его отрицательной позиции в вопросе о соглашениях с господами, о близости к «Artikelbrief» свидетельствует его тактика по отношению к замкам и монастырям, о которой много говорится в следственных материалах по его делу и по делу всей группы. Из 57 вопросов, поставленных Шмидту на втором допросе, 22 посвящены насилиям его группы над замками и монастырями; некоторые касаются принципиального отношения к замкам и монастырям, другие—подробностей их занятия, разорения и разрушения в конце марта, большая же часть выясняет характер присвоения и использования богатств. Принципиальное отношение к этому выражено в протоколах весьма категорично. На первом допросе Шмидт признал, что он как вождь распоряжался сжигать все замки и монастыри.[48] Вирт показал, что Шмидт говорил о намерении крестьян сжечь все замки и монастыри.[49] На втором допросе Шмидта спрашивали о времени, месте и лицах: когда, где и кем «решено было занять и разорить божий дом и замки»? Он ответил, что на совещании «в Кемптене у Флаха им и его советниками проведено было решение занять и разорить кемптенский божий дом и замки».[50]

У самого Шмидта и у его сторонников решение это было подготовлено еще раньше. Отрицать это Шмидту было невозможно: его планы в отношении кемптенского монастыря и ряда альгаусских замков были широко известны и в значительной части реализованы. Разрушение и сожжение замков Ангельберг, Либентан, Волкенберг и других, о которых речь будет еще впереди,

---

[48] Ib., № 407, S. 349:
«Mer bekennt er, das er als hauptman geschafft hab, alle kloster und schlösser zu verbrennen»

[49] Ib., № 408, S. 352:
«Item ... das Knopf geredt hab, sie wöllen die schloss und closter alle verbrennen».

[50] Ib., № 419, S. 382:
« ..das entlich durch in und sin voranzaigt miträt zum Flachen zu Kempten beschlossen sy, das gotzhus Kempten und die schlösser einzunemen und zu verderben».

произвели, как об этом говорят многие хроники, потрясающее впечатление.[51] Известно было также, что все такие действия совершались по указаниям Шмидта; это говорили и все допрошенные его товарищи. Следователи всячески старались навязать ему показания о чисто грабительских целях разрушения замков и монастырей, но и Шмидт и его товарищи отвергали это. Вирт показал, что деньги, увезенные «сельским населением» из разрушенного замка Либентан, пошли на общие нужды (zu nutz gemainer lantschaft).[52] По словам самого Шмидта, крестьяне имели специальных людей для учета забранного в замках добра.[53] 4000 гульденов, взятые у владельца замка Ангельберг, Конца фон Ритгейма, он использовал для уплаты кнехтам, которые помогали крестьянам.[54] Он признал, что взял сам из замка Либентан коня, щит и 5 гульденов,[55] но отдал их некоему Шиллеру, который помогал в его действиях против других замков.[56]

Итак, нападения альгауских крестьян на замки и их разрушение (по крайней мере до 4 апреля 1525 г., т. е. до нападения Трухзеса на крестьянский лагерь у Лейпгейма) не были похожи на стихийные и беспорядочные акты толпы; совершались они вовсе не вопреки принятому вождями принципу божественного права, как следовало бы из концепции Баумана. Наоборот, они производились по плану вождей, старавшихся придавать им характер организованного выполнения программы, источник которой нам известен. Это программа «Artikelbrief», где пункт о занятии замков и монастырей и об изгнании оттуда владельцев составляет главный момент осуществления божественного права. Этой же программе соответствовала, как мы видели, позиция Шмидта против всяких соглашений с господами, а также его взгляды о принудительном включении их в народное объединение и об уходе из замков. Известные уже нам данные Фридолина Зихера о пребывании в Верхней Швабии Гетцера и других анабаптистов, пропагандировавших там реформацию в революционном духе, и посылка человека (или нескольких) в Гегау, Вюртемберг и Шварцвальд для изучения тактики обращения с господами, — все это делает весьма вероятным предпо-

---

[51] F. Baumann. «Quellen...», S. 384, 697, 785.

[52] F. Baumann. «Akten...», № 408, S. 351, Anm. 9.

[53] Ib., № 407. S. 349:

«...Aber Hans Schindellin uff dem Schmalholtz, der pfarrer von Haldenwang, Contz Mair zum Götzen, Urban Rapp, Jörg Mechelin, Töwber muller und ander, so darzu verordnet sind von der lantschaft, die tragen des gut wissen umb alle hab im gewelb».

[54] Ib., S. 350:

«...das im von gemeltz Contz von Riethaims 4000 guldi schatzgelt, so er gemain knechten hab mussen geben».

[55] Ib., № 419, S. 389, § 40.

[56] Ib., № 407, S. 348.

ложение, что среди альгауских крестьян также были революционные группы, которые имели «Artikelbrief» и пропагандировали его основные положения. Во всяком случае несомненно, что пропаганда божественного права в революционном духе, характерном для «Artikelbrief», здесь была, — особенно в тех районах, где для этого существовала, как в кемптенском аббатстве, благодарная почва.

Если бы даже было возможно допустить, что показания Иерга Шмидта и Конца Вирта вынуждены пытками и что, следовательно, ответы их заранее составлены допрашивавшими, то все-таки нельзя было бы признать случайным совпадение плана допроса этих альгауских вождей с содержанием «Artikelbrief».

Альгауские статьи, принятые в Обердорфе 24 февраля, запрещали восстание и применение силы; там даже говорилось, что господам надо оказывать правовую защиту от насилия; поэтому альгауские статьи не могли выражать понимание божественного права всеми слоями местного крестьянства. Характеризуя несовершенный, отчасти неясный стиль альгауских статей и небрежное смешение в них разнородных положений, Бауман отмечает, что причина всех этих недостатков — составление документа на большом собрании.[57] К этой, в общем правильной, оценке следует прибавить, что указанное обстоятельство отразилось и на содержании документа, сохранившем следы разногласий, которые не были устранены принятыми статьями.

Статьи начинаются обращением к «любезнейшим братьям во Христе Иисусе»; последних просят обратить внимание на происходящее в стране, особенно на то, как в Оберланде объединились и связались союзом.[58] Прежде всего указывается основа объединения, затем его организационная форма. Основой являются Евангелие, слово божие и священное право. Объединившиеся обязываются помочь друг другу добиваться божественного права, отдать за это свое тело и все, чем бог их наделил, не останавливаясь перед тем, чтобы пожертвовать жизнью за других, так как все они стали братьями.[59] Органи-

[57] F. Baumann. «Die 12 Artikel der Oberschwabischen Bauern 1525», Kempten, 1896, S. 23.

[58] «Die Algäuer Artikel» (См. C. Cornelius. «Studien zur Geschichte des Bauernkrieges», Beil. V, S. 199:

«Vernement was jetz vorhand sei im land und sonder im Oberland jetz veraint und verbunden haben».

[59] Ib., S. 199—200:

«Zum ersten, so wil man bei ainander bestan und bei dem heligen evangelio und by dem wort Gotz und by dem heligen rechten und ain ander zu recht helffen und darzu und daran setzen lib und gut und alles, das unss Got verleichen hat, und bei ain andern verlieren lib und leben, wan wir sein gebrieder in Christo Jhesu unsern erleser».

зация строится на том принципе, что всякий, кто явился или еще явится с клятвой, как брат, должен быть принят, и каждый таким образом приобщится к божественному праву.

Дальше идут «статьи» объединения (zum andern so sind das die articul). Первая — о том, что ключи от церкви не следует отдавать священнику; надо ему поставить условием, чтобы он проповедывал Евангелие и послания, Ветхий и Новый заветы и то, что им соответствует, а не человеческие выдумки; священника, который не послушается этих указаний, надо полностью отстранить и уволить.[60]

О ключах нужна постоянная забота; а когда придет весть о том, что следует бить тревогу, не нужно делать это сразу (очевидно, речь идет о церковном набате. — *М. С.*), а только после того, как весть окажется вполне надежной, и должен при этом быть человек из данного прихода, который знает, куда вести народ, где есть в этом нужда.[61]

Если кто-либо пропал в лесу или в поле, нужно начать поиски сразу, но при этом не поднимать шума.

Дальше следуют приведенные уже пункты о запрещении восстаний и мятежных сборищ, а также о правовой защите господ. Затем — пункт, призывающий задерживать всякого подозрительного странника для допроса, кто бы он ни был: священник, рыцарь или нищий.[62]

Каждое господское имение должно договариваться со своими людьми полюбовно и по праву, но не за спиной общины. Более того, оно всегда должно доводить об этих соглашениях до сведения общины и ее представителей.[63]

Дальше — чтобы каждое господское имение само покрывало свои издержки; это «чрезвычайно необходимо».[64]

---

[60] Ib., S. 200:

«...das er dz helig evangelium predigen und die cplan und alt und nui testament und was sich dazu vergleicht, und nit menstlich trem und ufsatzunga. Und weller das nit thon wil und sich nit wel weisen lassen, den sol man überauss weisen und abthon».

[61] Ib.:

«Item der schlissal soll versorgt werden, und wan ainkontschaft kompt, das man sturm leit, so sol man nit leitten, man hab dan gut kontschaft und sei ain pfarman darby, der wisse wohin er das folck fieren söl, wo die not sei».

[62] Ib.:

«Item welcher weidegs da ging und arckwinnig wer, den sol man rechtfertigen und fragen, er sei wer er wel pfer reither bettlar».

[63] Ib.:

«Item ain jeklichen herschaft mag sich wol vertragen, gietlich oder rechtlich, doch nit hinder ainer gmaind, und sols abweg an die gmaind bringen oder an die obern».

[64] Ib., S. 201:

«...und sol jetliche herschaft ieren schaden selb tragen, das ander eraischt die not».

«И вы, любезнейшие, примите к сердцу то, что здесь услышали, и подумайте о его значении и будущем. Это не шуточный балаган в ночь под масленицу, это вынуждено великой нуждой и тяготами в духовных и светских делах, нашими великими повинностями и невыносимым бременем».[65]

«А здесь изложено, на каких основаниях объединились; другие же жалобы сюда не относятся. В другое время будет выслушан каждый по своей нужде».[66]

«И непристойные выпивки запрещены. А кто так будет поступать, того следует телесно наказать, как за богохульство. Это запрещено. Так же обстоит с клятвенным обетом».[67]

Этот документ нельзя рассматривать как первое, оригинальное введение божественного права, а его пункты — как раскрытие содержания последнего. Собрание, на котором составлялись статьи, обсуждало вопрос о божественном праве, на котором был уже основан народный союз в Оберланде, т. е. на обширной территории юго-западной Германии. Изложенные в первой, вступительной статье основы народного союза, центральным условием которого является обязательство помогать друг другу в отстаивании божественного права, также не новы: мы их видели в той же редакции в письмах и донесениях, относящихся к событиям 1524 г. в Гегау, Клеттгау и Шварцвальде. Идея божественного права, выраженная в этих формулах, не ограничивается мирной тактикой. Тут же, во вступительной статье подчеркивается, что взаимная помощь, обусловливаемая народным союзом на божественно-правовой основе, означает полную готовность пожертвовать жизнью и всем достоянием, рассматриваемым как лен от бога (das uns got verleichen hat), потому что все являются братьями во Христе. Широкий характер объединения и готовность к общей борьбе подтверждаются третьей статьей, устанавливающей порядок объявления тревоги, созыва народа и отправки его в то место, где в нем есть нужда. Между этими статьями помещена вторая — о строгом соблюдении истинной проповеди слова божия, «без человеческих выдумок и дополнений» священником, который в случае несогласия сме-

---

[65] Ib.:
«...Es ist nit ain fasnacht schimpf, das eraischt die grosse not und beschwert in gaistlichen und weltlichen sachen und unser grosse gswert und onleideliche burde».

[66] Ib.:
«Item und ist nun hie begriffen, wie man sich verbunden hab und andre klag gehört nit daher. Andern zeit wil man lederman verhören nach aller seiner notturft».

[67] Ib.:
«Item und onzimlichen zudrincken ist verbotten, und sol am lib gestraft werden, dan got wierd dadurch geleströt. Das ist verbotten und schwe ren».

щается. Для этих трех статей характерны не только широта планов и радикальный тон, но и проповеднический стиль. К ним примыкает 10-я статья, призывающая принять к сердцу величие общего дела, вызванного общей великой нуждой, и предостерегающая от легкомысленного отношения к нему. Все эти статьи доказывают, что на собрании в Обердорфе присутствовали проповедники, знавшие положение во всем Оберланде и стремившиеся установить общий план действий различных его районов. В связи с этим особенно интересна 12-я статья, запрещающая «непристойную выпивку» и клятвенный обет (onzimlichen zudrincken... und schweren) как богохульство. Она указывает, что присутствовавшие проповедники были связаны сектантскими запретами, характерными для анабаптистов:[68] запретами предаваться материальным излишествам и давать клятвенные обеты. Можно считать несомненным, что без участия анабаптистских проповедников 12-й пункт не был бы принят на стихийном большом собрании в Обердорфе. Очевидно, они повлияли на формулировку и 1-й, и 2-й, и 3-й, и 10-й, и 12-й статей.

Иного характера статьи 4—8. Стиль их сухой, чисто практический. Они направлены скорее не на развитие, а на ограничение движения: требуют не поднимать шума, не устраивать восстаний, не собирать мятежных сборищ, не ущемлять прав господ (а, наоборот, оказывать им защиту), задерживать странствующих лиц — очевидно, проповедников. На требования взаимной помощи в борьбе и вообще совместных действий как основы божественного права в статьях 4—8 нет и намека. Характерно, что 8-я статья—о сепаратных соглашениях—обращена к господам; им рекомендуется заключать соглашения даже с отдельными подданными, лишь бы не «за спиной общины», а с ведома «общины или старших» (an die gmaind bringen oder an die obern). Очевидно, имелся в виду контроль со стороны знатной или зажиточной части общины.

Таким образом, различные части альгауских статей указывают на те элементы, от которых они исходят. И действительно, нельзя представить, что на собрании крестьян многих деревень могли быть приняты единые по духу и стилю статьи. Чтобы вообразить такое собрание, надо иметь в виду, что в то время по всей Верхней Германии (в том числе и в Альгау) странствовали проповедники слова божия, трактовавшие его по-разному, нередко в самом радикальном смысле. О настроении альгаусцев того времени можно судить по заявлению крестьян кемптенского аббатства, что они уже сильны и не нуждаются

[68] См. приведенное в гл. IV письмо швейцарских анабаптистов к Мюнцеру.

в судебном разборе конфликтов с аббатом; другое свидетельство об их настроениях — тот факт, что Вильгельм Трухзес, дядя Георга, счел нужным в виду создавшейся в Альгау обстановки обеспечить свой горный замок Траухбург (около Ишни) войсками и вооружением.[69] Не было недостатка и в таких элементах, которые хотели умиротворить движение, используя евангельскую проповедь и идею божественного права.

Интересно в связи с этим отметить, что 24 февраля, в день обердорфского собрания, в протоколе меммингенского магистрата записано следующее решение:

«Вольфу из Нордлингена (командиру Швабского союза) поручить действовать от имени всего Союза и отпустить ему заем в 70 флоринов для этой цели, но с тем, чтобы он употребил их против вюртембержцев (т. е. против Ульриха Вюртембергского.— *М. С.*), а не против крестьян. Перед всем нашим крестьянством прочесть мандат (т. е. проект соглашения. — *М. С.*). Прибавить туда также о божьем слове. А если кто-либо нападет на покорных и причинит им вред, им надо будет помогать, и нужно будет выслушать их жалобы».[70]

Мы еще остановимся на мотивах, по которым имперский город Мемминген и другие города проводили политику примирения в отношении всех крестьян. Месяц спустя, в двадцатых числах марта, на съезде верхнешвабских городов, созванном по инициативе Меммингена, выяснилось, что этот город и раньше энергично посредничал между крестьянами и господами, считая, что мирная политика соответствует интересам городов.

В альгауских статьях отразилась борьба радикальных проповедников (в данном случае анабаптистских) с посредниками от городских магистратов. На собрании в Обердорфе присутствовали и, очевидно, выступали те и другие. Отсюда — разнородные настроения, отмеченные нами в этих статьях. 1-я, 2-я, 3-я, 10-я и 12-я статьи исходят от проповедников Евангелия, анабаптистов; статьи 4—8 внушены городскими посредниками. Трудно сказать, как согласовались оба эти элемента в одном документе и была ли вообще достигнута на обердорфском собрании единая линия. Может быть, затруднения в ее поисках отразились в 11-й статье, устанавливающей, что в документе

---

[69] F. Baumann. «Akten...», № 138.

[70] Ib., № 58b. («Aus dem Ratspro'okoll der Reichstadt Memmingen») «(Febr. 24.). Auf Mathei apostoli. Man sol Wolfen von Nordlingen in gmains bunds namen umbschlagen lassen und ime darzu biss in 70 fl. zu leihen, doch dass er die in das land Wirtemberg und nit gegen den pawrn geprauchen sol.

Man sol unser bawrschaft alle das mandat heren lassen, man wel auch zu gotzwort setzen und wa jemetz die gehorsamen uberziehen und beschedigen, denen mugen sy helfen und zuziechen, und ire beschwerungen wellen sy heren».

изложено отлько, «как объединились», т. е. самый факт объединения на почве божественного права, но что все «другие жалобы» будут предметом общего обсуждения в иное время; пока же все вопросы о конкретных нуждах крестьян должны решаться сепаратно в каждом господском владении, а принципы широкой взаимопомощи на почве божественного права принимаются только как общая декларация для будущего времени.

Анализ альгауских статей на основе изучения общей обстановки, сложившейся в Альгау в конце февраля, показывает, что нельзя по ним заключать об общей мирной тактике альгауских крестьян и о том, что принятие идеи божественного права означало отказ от насильственных, революционных методов борьбы (это пытается доказать Бауман). Определенные элементы старались придавать идее божественного права мирный характер; в общем же божественное право пропагандировалось в Альгау как призыв к революционной борьбе всех крестьян против замков и монастырей. Допросы Иерга Шмидта и его товарищей подтверждают связи, установившиеся между революционными элементами Альгау с центрами мюнцеровской пропаганды в Гегау, Клеттгау и Шварцвальде.

Перейдем теперь к другому району Верхней Швабии, примыкавшему к Меммингену с другой стороны, — к району, образующему треугольник между Меммингеном, Биберахом и Ульмом, старейшими центрами хлебной торговли в Швабии. Бауман указывает на особые успехи нового евангелического учения в этом районе. И в указанных городах и в деревнях, которые находились между ними (единственный в юго-западной Германии район товарного производства хлеба), было достаточно социальных предпосылок для распространения реформационного учения в наиболее радикальных формах.[71] Как и во всей Верхней Швабии, крестьяне были здесь закрепощены, и их материальное положение постоянно ухудшалось. При изучении начального периода Крестьянской войны в этом районе и характера пропагандировавшегося здесь божественного права наибольшее значение придавалось хронике Иоганна Кесслера — «Саббате». Меньше привлекались хроника гегбахского женского монастыря, расположенного около Биберахa, и «Биберахская хроника» (Annales Biberacenses) Пфлуммерна.

Уже в первой половине февраля 1525 г. обнаруживается здесь связь крестьянского движения с новым учением; она выражалась в требовании божественного права для урегулирования всего положения, всех прав и обязанностей крестьян. О возникновении здесь крестьянской организации, а затем лагеря у села Балтринген подробно и последовательно рассказы-

[71] F. Baumann. «Die oberschw. Bauern...», S. 18.

вается в «Саббате» Кесслера. Автор этой хроники, шорник из Сент-Галлена, был в то же время школьным учителем и проповедником. «Саббата» — единственная хроника Крестьянской войны, написанная без предвзятой враждебной крестьянам точки зрения; но, как исторический источник, она отличается важным недостатком. Кесслер — современник, а не очевидец описываемых событий. Его источником являются рассказы Шаппелера и Лотцера, бежавших в Сент-Галлен после подавления Крестьянской войны. Лотцер, который боялся преследований и в Швейцарии, старался представить всю Крестьянскую войну как мирное движение за божественное право. Все факты, говорящие о революционной тактике крестьян, он сглаживает. Со слов Лотцера Кесслер следующим образом излагает мотивы первых крестьянских собраний в Балтрингене: когда крестьяне заметили, что их собирается много, они говорили: «Нас ведь здесь очень много; об этом узнают господа и плохо поймут наши намерения, приписав нам не то, что мы имеем в виду; давайте выясним поэтому, как нам держаться».[72] В этом стиле у Кесслера выдержан весь рассказ о Крестьянской войне, которую он представляет как последовательное развитие тактики умеренных вождей.

Божественное право—цель крестьян балтрингенского лагеря—трактуется Кесслером так же, как и умеренными кругами. По его хронике можно отметить два этапа в развитии понятия божественного права у балтрингенских крестьян. Ульрих Шмидт[73] согласился стать их руководителем не сразу, а после долгого упрашивания, и предупреждал, что сам он не имеет к своим господам никаких претензий, так как ремесло кузнеца обеспечивает ему и семье хорошие условия жизни; он берется только посредничать между крестьянами и господами. Во время первых переговоров с представителями Швабского союза, 9 февраля, Ульрих Шмидт подчеркнул исключительно мирные намерения крестьян, указал, что они жалуются на духовный и телесный гнет, и объяснил, что под духовным гнетом следует понимать лишение проповеди истинного слова божия, столь необходимого для спасения душ; под телесным же гнетом — чрезмерную тяжесть повинностей, которую они просят облегчить.[74] На этой стадии переговоров божественное право представляется только как право на проповедь нового учения и как основа для облегчения материальных тягот, не предусматривающее, однако, определенных границ ни для того, что должно

[72] J. Kessler. «Sabbata, hrg. von. E Egli und K. Schoch», St. Gallen. 1902, S. 173 ff.

[73] Ульрих Шмидт — кузнец из деревни Сульминген, недалеко от Балтрингена.

[74] Ib., S. 174—175.

быть оставлено, ни для того, что соответствует божественному праву. Очевидно, определять это должны были сепаратные переговоры по конкретным требованиям каждой деревни (с 9 по 16 февраля все деревни в районе балтрингенского лагеря подавали свои требования, которые и были представлены Швабскому союзу).[75]

27 февраля, когда весь балтрингенский лагерь собрался выслушать ответ делегации Швабского союза, Ульрих Шмидт, отвергнув предложение передать все крестьянские жалобы в эслингенский императорский камеральный суд, указал, что тяжесть господского гнета и бедственное положение крестьян ставят вопрос не о правовом разборе дела, а о милосердном отношении (Entgegenkommen) на основании божественного права. На возражение представителей Швабского союза о практической невозможности решать спорные дела по божественному праву, так как бог не сойдет с неба, чтобы устроить судебное заседание, Шмидт ответил, что это могут сделать высокоученые и благочестивые люди, основываясь на содержании священного писания. Попросив трехнедельный срок для подыскания таких ученых и для выработки на основе священного писания норм божественного права в области аграрных отношений и крестьянской жизни вообще, Шмидт обратился прежде всего к ученику Шаппелера — образованному цвинглианцу-скорняку Себастьяну Лотцеру с просьбой помочь привлечь ученых знатоков писания.[76] Как это раньше было в переднеавстрийских землях, по мере развития крестьянского движения стало недостаточным первоначальное понимание божественного права как права свободной проповеди нового религиозного учения и как основания для облегчения условий материальной жизни. Дело было теперь не в удовлетворении конкретных требований отдельных деревень, а в выработке новых принципов божественного права для всего крестьянства. Из хроники Кесслера видно что этот переход был вызван нажимом всей крестьянской массы.

Раньше, подчеркивает хронист, ожидали, что 27 февраля явятся только активные деятели крестьян, приходившие раньше на сходки, но их пришло гораздо больше; когда же для подсчета разделили собравшихся на группы по 80 человек, оказалось, что число собравшихся достигает 30.000.[77] На следующий день руководители Швабского союза получили донесение, что крестьяне балтрингенского лагеря решили только по божест-

---

[75] F. Baumann. «Die oberschw. Bauern...», S. 19—20. Статьи деревень балтрингенского объединения, см. W. Vogt. «Correspondenz...» № 155, 882—903 и др.

[76] J. Kessler. op. cit., S. 176—177.

[77] Ib., S. 175.

венному праву признавать свои обязанности и отстаивать свои права.[78]

На этом этапе движения, в конце февраля, руководители балтрингенского лагеря заняли более радикальную позицию, чем та, которая выразилась в практической части альгауских статей. Там общее решение вопроса о конкретных нуждах крестьянства на основе божественного права было отложено «до другого времени», а пока что рекомендовалось каждому из господ разрешать споры с крестьянами сепаратным соглашением: здесь же требуют немедленно установить общие принципы прав и обязанностей крестьян на основании божественного права. Однако приглашение Лотцера, а затем Шаппелера указывает, что в балтрингенском лагере цвинглиане взяли в свои руки формулировку божественного права и на этом, втором, этапе движения. Это видно уже из энергичного отстаивания Ульрихом Шмидтом мирных методов действий. Когда представители Швабского союза, явившиеся в балтрингенский лагерь с ответом на крестьянские жалобы, испугались грозной силы тридцатитысячной массы, отказались выступить и потребовали прислать к ним делегацию для переговоров вне лагеря, Ульрих Шмидт пытался успокоить их, уверяя, что нет нужды в такой чрезвычайной мере: пока он — вождь лагеря, никому не будет ни огорчения, ни вреда.[79]

Но не только мирная тактика свидетельствует о цвинглианском характере руководства балтрингенским лагерем. Гораздо важнее то, что самый принцип божественного права мыслится здесь не как отрицание существующего социального порядка, а лишь как принцип милосердия (Entgegenkommen). Требование божественного права, если судить о нем по хронике Кесслера, означает, что в виду большой нужды и страданий от чрезмерных тягот следует руководствоваться не строгостью закона, а идеей божественного милосердия. Здесь совершенно отсутствуют указания на какой-либо новый принцип социальных отношений или новой законности. Ученые должны установить по священному писанию границы применения закона с точки зрения божественного права в каждом конкретном случае.

Однако сопоставление хроники Кесслера с другими источниками, со свидетельством очевидцев о революционных действиях крестьян балтрингенского лагеря, убеждает нас, что Кесслер озабочен прежде всего интерпретацией фактов в духе Лотцера и Шаппелера периода реакции. Факты же, приведенные в хро-

---

[78] W. Vogt. «Correspondenz...», № 83:
«was uns dann dasselbig götlich wort nymbt und gibt, dabey woll wir alltzeit gerne beleyben...»
[79] J. Kessler. op. cit., S. 176.

нике гебахского монастыря уже после Крестьянской войны неизвестной монахиней, показывают, что массы крестьян из этого лагеря и сам Ульрих Шмидт до встречи с Лотцером представляли себе божественное право именно как новый принцип социальных отношений, как начало социального равенства.

Уже в начале февраля крестьяне, собравшиеся у Балтрингена, обнаружили свою враждебность соседнему женскому монастырю в Гебахе. 1 февраля ульмский бургомистр Нейгардт, посетивший балтрингенский лагерь, предупредил обитательниц монастыря о грозившей последнему опасности. Нейгардт просил крестьян объяснить ему, зачем они стали здесь собираться. Крестьяне в шутку ответили, что собрались на танцы. Бургомистр выразил недоумение, указав, что собрались только мужчины, и спросил, как же танцовать без девушек. В ответ крестьяне указали на гебахский монастырь, в котором «очень много девушек». Пренебрежительный тон крестьян и внушил бургомистру серьезные опасения за судьбу монастыря.[80]

12 февраля крестьяне явились в монастырь, рассказывает хроника. Во главе их был Ульрих Шмидт, кузнец из Сульмингена. Пришедшие потребовали уступок по платежам «и особенно, чтобы они не обязаны были давать ни петухов, ни кур, ни яиц»[81] (особенность последних поборов в том, что они подтверждали факт закрепощения крестьян). Аббатиса возразила, что она не может ограничивать прав монастыря: это поощрило бы восставших и привело бы к восстанию других подданных против господ. Крестьяне ответили, что аббатиса не должна для себя считать позором общение с ними, особенно с Ульрихом Шмидтом, которого высоко почитают во всем крестьянском лагере, так как он учит народ и через него явно говорит святой дух (dass er das volk lerte, und der hl. geist redte scheinberlich uss im). Тогда сам Ульрих Шмидт попросил внимания (... bat, das man in ain wenig hörte), чтобы выслушали то, чему он учил. Он говорил об Адаме и Моисее и делал свои выводы из священного писания. Автор хроники приводит два заключительных тезиса Шмидта — о том, что каждый обязан трудиться, и о том, что Моисей всех освободил от ига фараона, — следовательно, не надо давать господам ничего.[82]

Присутствовавший монастырский гофмейстер Георг, скромно

---

[80] «Heggbacher Chronik» (см. F. Baumann. «Quellen...», S. 279.

[81] Ib., S. 281:

«und insonder, das sie weder hennen, noch hüener und ayer me bederfent geben».

[82] Ib.:

«...wie mir selbs arbaiten sollent, und ess solt es iederman thuen, und auch wie sie Moyses erlitten hett vor dem Pharao, und wie man umb ain oberkait nüzs solt geben...».

заявив о своем невежестве в священном писании, решился указать на слова Христа: «Воздай богу божье и кесарю — кесарево»; это, по его мнению, означает обязательство повиноваться духовным и светским властям. «Но крестьяне захотели быть властными господами и настаивали, чтобы мы работали и подчинялись им так долго, сколько они пребывали в подчиненном состоянии».[83] Итак, заключает автор хроники, они удалились из монастыря с намерением сделаться господами. Поэтому они собирались еженедельно в отряде и совещались о том, как отнимать имущество у монастырей и дворянства, а монахов и монахинь изгонять из монастырей.[84]

Перед нами, таким образом, последовательное требование социального равенства, аргументированное священным писанием. Вряд ли можно предполагать, что враждебный крестьянам автор хроники придумал все это. Весьма характерно, что последовательно проведенная мысль о социальном равенстве и о необходимости компенсации в будущем за прошлое долгое состояние неравенства высказана только в теоретической аргументации, в толковании священного писания; практические же требования крестьян при их первом посещении монастыря были значительно более скромны. Они просили полностью освободить их только от тех повинностей, которые служат символом их крепостного состояния; в отношении других платежей они требуют только снижения и уступок (das wier inen abliessent an den gülten). Очевидно, на первой стадии движения требование божественного права в радикальном понимании еще не сделалось программой действий, хотя и широко пропагандировалось среди крестьян балтрингенского лагеря. Автор хроники передает тревогу настоятельницы и монахинь, вызванную не столько отказом крестьян от некоторых платежей, сколько тем, что на своих еженедельных совещаниях в отряде крестьяне обсуждают, как на основании священного писания отнимать имущество у монастырей и дворянства и как изгонять монахов и монахинь из монастырей. Мы увидим, что радикальное толкование божественного права не долго оставалось предметом теоретических рассуждений; на следующем этапе, в конце марта, оно сделалось для крестьян гебгахского монастыря руководящей нормой поведения.

---

[83] Ib., S 282:
«Da wolten die buren doch maister und gewaltig sin, und solten mir also lang arbaiten und inen underthenig sin, also lang sie underthenig werent gesin».

[84] Ib.:
«...und kament trewenlichen all wochen im hellen haufen zuesament und ratschlagent, wie sie den closteren und dem adl ire güeter wellent nämmen und münch und nunnen uss den clostern triben...»

Ближайшее будущее показало, что опасения монастырского начальства были не напрасны. Гебахская хроника, написанная очевидцем, показывает, таким образом, обстановку в балтрингенском лагере совершенно не так, как «Саббата» Кесслера, написанная по рассказам Лотцера и Шаппелера. Цвинглианская трактовка божественного права не была характерна для всех крестьян этого лагеря; на ранней ступени движения, т. е. до утверждения в нем авторитета Лотцера, ее не разделял и Ульрих Шмидт — вождь лагеря. Божественное право представляется здесь как требование не только социального равенства и всеобщей обязанности трудиться в будущем, но и своеобразного «переходного периода», когда господство должно принадлежать народу. Весьма характерно для пропагандировавшегося здесь понимания слова божьего выраженное в гебахской хронике отношение крестьян к Ульриху Шмидту. Они относились к нему с чувством благоговения не только потому, что он учил букве священного писания, но и потому, что «через него явно говорит святой дух». Это и есть один из основных тезисов Мюнцера, распространявшийся анабаптистами.

В связи с этим приобретает особый интерес замечание другого хрониста — Иоганна Эрнста фон Пфлуммерна, жившего в конце XVI и в начале XVII в. (он принадлежал к знатному биберахскому роду ревнителей старой веры и противников реформации). Его «Annales Biberacenses» написаны на основании местных материалов, а в части истории Крестьянской войны в окрестностях его родного города, т. е. в районе балтрингенского лагеря, он опирался на рукописи своего предка Генриха Пфлуммерна, современника событий. Последний интересовался, главным образом, положением в самом Биберахе и отношениями, установившимися между крестьянами и городской массой в ходе Крестьянской войны. Но он затрагивает и общие вопросы, в частности вопрос об источнике революционной пропаганды среди местных крестьян и о силе, организующей их. Как все католики, Генрих Пфлуммерн все взваливает на Лютера и указывает, что сочинение «О свободе христианина» послужило стимулом для восстания крестьян, для образования мятежных групп и отрядов.[85]

Потомок Генриха — историк города Биберах Иоганн Эрнст

---

[85] «Aus Pflummerns Annales Biberacenses» (см. F. Baumann. «Quellen...», S. 307, Anm.):

«Item bin ich recht daran, im 25 jar da erhüb sich der purenkrieg us der ursach: der Luter het ain biechlin lasen usgun von der christenlichen fryhait, ouch andere biechlin, darus die puren nament, sy werent beschwert von iren oberkaiten, gaistlich und weltlichen, und mechtent sich selbs rechen und fry machen, rottieretent sich züsamen».

Пфлуммерн — глубже анализирует факты и, несмотря на свою враждебность протестантизму и Лютеру, не считает возможным приписать его сочинениям и всей деятельности такого исключительного значения; он указывает, что главное революционное влияние исходило от особого направления реформации, связанного с Томасом Мюнцером. Раздел «Annales Biberacenses», посвященный истории Крестьянской войны в районе Бибераха, Иоганн Эрнст Пфлуммерн начинает так:

«В виду того, что Лютер и другие нововерцы, зачинщики отступничества, особенно же Томас Мюнцер, так либерально выступили в своих сочинениях и учениях о христианской свободе, что господа стали плохо почитаться их подданными, — особенно те крестьяне, которые в прошлое время угнетались сверх меры их господами, представляли самим себе эти учения и преподносили их другим таким образом, что в разных местах стали возникать мятежные отряды и сборища».[86]

Как видно, Лютер занимает здесь уже незначительное место. Пфлуммерн определенно говорит о развитии событий Крестьянской войны в районе Балтрингенского отряда как о результате мюнцеровской трактовки реформации и деятельности тех людей из особенно угнетенных, которые распространяли революционное понимание реформации среди других. То, что ревностный католик Пфлуммерн устанавливает прямую связь действовавшей здесь революционной партии с распространением учения Мюнцера, особенно убедительно. Мы уже знаем, что, начиная с Кохлея, католическая партия старалась отрицать роль Мюнцера в революционном движении, а влиянию Лютера приписывала исключительное значение в Крестьянской войне. Поэтому в высшей степени интересно, что хронист, писавший на основании конкретного местного материала, не мог стать на эту позицию, несмотря на свою принадлежность к католическому лагерю.

Анализ событий начала Крестьянской войны в альгауском и балтрингенском лагерях показывает, таким образом, что и в том и в другом цвинглианской трактовке божественного права противостояла трактовка революционной партии, связанной с народной реформацией Мюнцера; эта партия пропагандиро-

[86] Ib., S. 305:

«Dieweil Luther und andere new glaubige, abtringige verfierer, insonderheit aber Thomas Munzer, in iren schriften und lehren von der christlichen freyheit so liberal herausgefaren, dass die obrikheiten in schlechtem respekt von den underthonen gehalten worden, so haben insonderheit die jenigen bawren, welche vorgehender zeit von iren herrschaften etwas zuvil bedrangt gewesen, dise newe lehren in sich selbs gebildet, auch andern dergestalt fürgetragen, dass sich an unterschidlichen orten ganze haufen und scharen zuesamen rottireten...» (Подчеркнуто мною. — *М. С*).

вала божественное право как новый принцип общественного порядка, который должен быть установлен людьми — проводниками «воли бога», указанной не в мертвой букве священного писания, а в живом «внутреннем слове». Концепция Баумана о едином движении за божественное право в духе цвинглианства не соответствует фактам.

В этом свете надо рассмотреть вопрос о третьем из главных верхнешвабских лагерей восставших крестьян — о лагере приозерного отряда («Seehaufen», «Bodenseehaufen»).

Крестьянское движение в районе Боденского озера начинается позднее, чем в других районах Верхней Швабии. 5 марта Швабский союз получил донесение — «новость» о том, что у деревни Рапперсвейлер 2 и 3 марта расположилось лагерем около восемнадцати тысяч восставших крестьян.[87] Эти сведения неточны. Согласно донесениям, полученным эрцгерцогом Фердинандом от его чиновников по Швабскому ландграфству, крестьянский лагерь у Рапперсвейлера уже 26 февраля обратился к деревне Гогенсвейлер с требованием присоединиться к восстанию.[88] К этому и к следующему дню относятся другие сведения в том же донесении. Вождь расположившегося здесь крестьянского отряда Дитрих Гурлеваген рассказал, как он присоединился к крестьянам: восставшие явились к нему в ночь на 21 февраля, разбудили и заставили итти в Рапперсвейлер, чтобы помогать в установлении божьего слова, святого Евангелия и божественного права.[89] Начало движения приозерного крестьянства относится, таким образом, ко второй половине февраля.

Бауман противопоставляет характер движения этого и двух других верхнешвабских отрядов—альгауского и балтрингенского. Последние стали на путь божественного права, и это было ново; движение же крестьян в районе Боденского озера и долины реки Шуссен, по мнению Баумана, не имело своим принципом божественного права, — источником их радикализма было насилие, вообще характерное для средневековых крестьянских движений.[90] Бауман объясняет: в этом углу Германии реформация не имела большого влияния. Вильгельм Фогт в специальной работе о крестьянах приозерного района выступает против этих мнений Баумана. Ссылаясь на документы, он утверждает, что и у приозерных крестьян божественное право было основным принципом движения, нормой вероучения и жизни.[91] Фогт

---

[87] W. Vogt, «Correspondenz...», № 101.

[88] F. Baumann, «Akten...», № 145.

[89] W. Vogt, «Die Bodenseebauern und ihr Hauptmann Junker Dietrich Hurlewagen im grossen Bauernkrieg», Augsburg, 1892, S. 89. (далее — «Die Bodenseebauern...»).

[90] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 16—17

[91] W. Vogt, «Die Bodenseebauern...», S. 14.

пишет также, что 12 марта, когда делегаты приозерных крестьян еще не вернулись из Меммингена, где происходила конференция трех отрядов Верхней Швабии, рапперсвейлерский лагерь вступил в переговоры со Швабским союзом и предъявил ему статьи. Как подчеркивает Фогт, самый факт переговоров свидетельствует, что крестьяне этого лагеря не были сторонниками одних насильственных методов; первые две статьи требуют свободной проповеди Евангелия и назначения проповедников и священников общиной; вообще рапперсвейлерские статьи не отличаются принципиально от 12 статей.[92] Бауман знал, конечно, те факты и документы, на которые ссылается Фогт, но дело в том, что Бауман рассматривает все заявления приозерных крестьян о божественном праве как простое «Schlagwort», так как они действовали насилием, что, по его мнению, придает движению средневековый характер и указывает на отсутствие здесь евангелической основы; Фогт, наоборот, считает, что основная линия поведения приозерных крестьян — Евангелие и божественное право: их насильственные действия, по его мнению, случайны и вызваны внешними обстоятельствами. И Бауман и Фогт противопоставляют идею божественного права и насильственные действия против замков и монастырей как принципиально противоположные и друг друга исключающие; но то, что́ нам уже известно о пропаганде божественного права в разном его понимании в Альгау и в районе между Меммингеном, Ульмом и Биберахом, позволяет считать наиболее вероятным, что мы и здесь имеем дело с двумя концепциями божественного права; одни рассматривали его как основу переговоров с господами о смягчении крестьянских повинностей и улучшении правового положения крестьян, а другие — как основу образования «христианского объединения» для насильственного устранения господ и уничтожения их очагов. Нет поэтому оснований считать проявления революционных методов признаком отсутствия реформационной основы в движении приозерных крестьян. Отличие крестьянского лагеря в районе Боденского озера не принципиальное. Во всех трех верхнешвабских лагерях были две партии божественного права. В альгауском и балтрингенском лагерях, образовавшихся раньше, к концу февраля умеренная партия успела одержать временно верх и сформулировать свои принципы как официальные взгляды всех объединенных крестьян; в приозерном же лагере, возникшем позже, до этого не дошло до самого съезда трех отрядов в Меммингене в первой половине марта. Революционная партия приозерных крестьян не ограничивалась словесными заявлениями о своей позиции, а проводила ее на деле. Уже 24 февраля было нападение на монастырь в Лан-

[92] W. Vogt, «Correspondenz...», № 895 («Rappersweiler Artikel»).

гау, а на дорогах крестьяне выставили заставы, чтобы вынудить окрестное крестьянство присоединиться к рапперсвейлерскому лагерю.[93] Делегация приозерных крестьян, прибывшая на меммингенский крестьянский съезд в начале марта, отстаивала там, по словам Кесслера, путь революционной борьбы; в то же время оставшиеся в лагере крестьяне завязали, как нам уже известно, переговоры с господами и подали «рапперсвейлерские статьи». Но чья-то другая рука написала на этом документе, что двукратный отказ от присоединения к христианскому братству надо рассматривать как враждебный акт и возможную угрозу насилием.[94]

Как подтверждает упомянутое донесение Швабского ландграфства эрцгерцогу Фердинанду, среди приозерных крестьян были те же две партии, что и в двух других верхнешвабских отрядах. Обратившиеся 26 февраля к деревне Гогенвейлер указали, что они не добиваются ничего несправедливого, а хотят «только христианского учения». Того же числа в обращении к некоторым принадлежавшим Австрии деревням крестьяне лагеря уточнили, что́ именно понимают они под этими словами: они требуют, чтобы божественная справедливость одинаково касалась бедных и богатых, чтобы господам давалось то, что полагается им по божественному праву; они не призывают к отпадению от господ. В ответ на запрос австрийских властей они еще точнее определили свою программу: они никого не принуждают присоединяться к ним, но принимают в свой союз всякого, кто добровольно приходит для защиты святого Евангелия и божьего слова, которое до сих пор подавлялось.

Однако дальше чиновники австрийской администрации в Швабском ландграфстве сообщают, что некоторые крестьяне уже пришли в полное неповиновение, «отпадают» и вовсе не отвечают на запросы господ, ожидающих нападения на замки. Особенно они указывают на трех крестьян - возмутителей (Aufwiegler) и на многих священников, которые должны быть, по мнению авторов донесения, немедленно арестованы, нето все подданные отпадут, и наступит неповиновение «в такой же степени, как оно до сих пор все больше и больше нарастает на Дунае» (... die underthonen gar in abfal komen, und werd darnach solich ungehorsam in die obern herrschaften och gebracht, inmas wie die ab der Tonoww für und für bysher erwachsen ist). Сообщая о количестве вооруженных среди приозерных крестьян, авторы донесения замечают, что меньшая часть всюду вооружена и готова к борьбе (ist wol der minder tayl an allen orten strittbar geschütz»).[95]

---

[93] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 17.
[94] W. Vogt, «Die Bodenseebauern...», S. 14.
[95] F. Baumann, «Akten...», № 145.

Это донесение ясно показывает, что большинство приозерных крестьян рассматривало свое объединение как добровольный союз, а божественное право — как основу облегчения крестьянских повинностей; однако среди них рапространялась пропаганда полного «отпадения» от господ в духе той, которая была до тех пор «на Дунае» и сильно беспокоила австрийские власти. Имеются в виду движение и пропаганда божественного права в духе революционного учения и народной реформации, характерные для переднеавстрийских земель в конце 1524 г.

ГЛАВА VIII

ОБРАЗОВАНИЕ «ХРИСТИАНСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ» В ВЕРХНЕЙ ШВАБИИ И СОСТАВЛЕНИЕ 12 СТАТЕЙ

Наличие двух партий в отдельных отрядах и лагерях не могло не отразиться на ходе образования союза трех верхнешвабских отрядов на съезде в Меммингене. Согласно протоколу меммингенского магистрата, съезд этот начался 6 марта 1525 г. в помещении цеха лавочников, предоставленного 50 крестьянским представителям магистратом.[1] На съезде принят был устав союза трех отрядов. Этот устав опубликован Кесслером с печатного экземпляра «слово в слово». С печатного же экземпляра из Баварской государственной библиотеки этот документ опубликован Корнелиусом среди приложений к его исследованию о Крестьянской войне.[2] Самый ход обсуждения устава и общей тактики изложен у Кесслера весьма живо.[3] Бауман считает поэтому кесслеровскую «Саббату» лучшим источником по истории этого, по его выражению, первого крестьянского парламента.[4]

Согласно изложению Кесслера, основной тон на съезде задавали представители балтрингенского лагеря, особенно Ульрих Шмидт из Сульмингена. Он сказал, что следует стремиться только к тому, что соответствует слову божьему, «и ни к чему большему» (und nicht weiter drängen). Речь его не понравилась некоторым, особенно—приозерным и альгауским представителям, которые считали, что нет ничего лучше, чем смелые действия мечом (als nun tapfer mit dem Schwerte drein-

[1] F. Baumann, «Akten...», № 58b, S. 39.
[2] C. Cornelius, «Studien...», S. 183—186.
[3] J. Kessler, «Sabbata», S. 175—176.
[4] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 25.

zuschlagen). Это привело в крайнее огорчение Ульриха Шмидта и Себастьяна Лотцера, которые со слезами на глазах стали уверять недовольных, что они все-таки ни с кем не могут вступать в союз или заключать соглашения на иных условиях. Они решили остаться попрежнему одни и действовать самостоятельно, потому что хотели сохранить свое руководящее положение и в отношении мятежных элементов собственного лагеря. Итак, Шмидт и Лотцер заявили: если здесь хотят действовать насилием, а не следовать божественному праву, они не могут взять никаких обязательств, но вынуждены вернуться домой ни с чем. Тут же находился («как я слышал», — замечает Кесслер) доктор Кристоф Шаппелер из Сент-Галлена, в то время проповедник Меммингена; примерами из Нового и Ветхого заветов он призывал не предпринимать мечом ничего мятежного (nichts Aufrührerisches mit dem Schwert vorzunehmen), решать все споры с господами в добре и дружбе, так как иначе самим крестьянам придется плохо.

Со слов Лотцера, бывшего на этом съезде активным деятелем умеренной партии, Кесслер представляет борьбу партий как прения между сторонниками божественного права и их противниками, которые стояли за насилие.

Точка зрения Баумана и Фогта находит здесь подтверждение. Однако тенденциозность Лотцера настолько очевидна, что по существу он доказывает обратное. Говоря, что Шмидт и Лотцер отстаивали путь божественного права от сторонников насилия, Кесслер добавляет: «как я слышал» (очевидно, от Лотцера), находившийся здесь Шаппелер многими примерами из обоих заветов подтверждал, что слово божие требует мира и отвергает мятеж. Эта ссылка на авторитет Шаппелера весьма красноречиво говорит, что вопрос о сущности божественного права не был бесспорным; выдвигались разные его толкования. Очевидно, Лотцер, желая подтвердить Кесслеру правильность своей трактовки, указал на авторитетное мнение Шаппелера и на приведенные последним многочисленные примеры. Если же допустить, что умеренной партии Лотцера и на самом съезде пришлось обратиться к Шаппелеру за разъяснениями, это еще больше подтвердит, что его противники иначе понимали божественное право. Тенденциозность Лотцера, отразившаяся в хронике Кесслера, видна из того, что, по его словам, правильную — умеренную — позицию занимали только представители балтрингенского лагеря, к которому принадлежал он сам. Он не скрывает, что в лагере были противники его точки зрения и что он боялся контакта между ними и революционными элементами других отрядов, если бы союз был заключен неосторожно. Но он подчеркивает, что на съезде за путь насилия высказывались «особенно» (beson-

ders) приозерные и альгауские крестьяне. Между тем принятый после победы умеренной партии устав (Bundesordnung) ближе всего к альгауским статьям; это находит и Бауман. Таким образом, пользуясь хроникой Кесслера как источником, нельзя забывать, что перед нами не хроника в подлинном смысле слова, а весьма субъективная интерпретация событий.

О действительном характере происходившей на меммингенском крестьянском съезде борьбы партий можно узнать из принятого «Bundesordnung» — плода победы умеренных (с некоторыми уступками в пользу революционной партии).

Обстоятельства принятия союзного устава переданы Кесслером в следующей форме: спор балтрингенских представителей с приозерными и альгаускими вначале казался непримиримым: стороны не могли договориться и даже собирались возвращаться в свои лагери. Однако перед отъездом приозерные и альгауские представители решили отказаться от своей твердой позиции и послали заявить Лотцеру и Шмидту, что они уступают и готовы заключить союз. Тогда представители подали друг другу руки; началось составление устава и списка городов и лиц, намеченных в качестве третейских судей в конфликтах с господами.

Полное название устава, включающего и программные пункты, следующее: «Handlung und Artickel, so fürgenomen worden auf aftermontag nach Invocavit von allen retten der heuffen, so sich zusammen verpflicht haben in dem namen der heiligen unzerteilten dreieinigkeit». Указанный здесь день — 7 марта. Этот документ, как нам уже известно, был отпечатан в типографии. Особенно интересно сообщение Корнелиуса о найденном во фрейбургском (в Брейсгау) архиве рукописном варианте этого союзного устава с несколько видоизмененным названием и с датой 6 марта. Эта дата, а также анализ рукописного документа в сравнении с печатным «Bundesordnung» убедили Корнелиуса, что рукопись является проектом принятого на следующий день союзного устава (ein Entwurf der Bundesordnung).[5] Оба варианта опубликованы Корнелиусом.[6]

Почти одинаковая в обоих вариантах вступительная часть устава говорит о победе мирной партии. «Христианское объединение создано во славу и честь всемогущего бога, чтобы возвещать святое Евангелие и слово божие, а также для утверждения справедливости и божественного права, но не для притеснения какого-либо светского или духовного. Более того, оно создано для умножения братской любви».

Из следующих после этого статей «Bundesordnung» 1-я,

---

[5] C. Cornelius, op. cit., S. 155—158.

[6] Ib., Beil. II—III.

2-я, 8-я, 10-я и 12-я сходны с соответствующими по содержанию статьями предварительного варианта от 6 марта. 1-я статья обязывает всех членов «христианского объединения» покорно выполнять для духовных и светских господ все обязанности, которые соответствуют божественному праву. 2-я статья декларирует общее желание соблюдать земский мир и запрещает всякое нарушение прав другого; если же случится, что кто-нибудь будет приведен к войне или к восстанию против другого, никто не должен ни при каких обстоятельствах образовывать шайки и партии, а всякий, какого бы сословия он ни был, имеет полномочие установить мир и призывать к нему; нарушитель мира, который воспротивится этому призыву, должен быть наказан. В 8-й статье устанавливается порядок выделения представителей от каждого отряда для обсуждения общих дел на совещаниях с представителями других отрядов.

10-я статья обязывает всех временно покидающих страну ремесленников и военных не участвовать ни в каких действиях, враждебных «христианскому объединению», а, наоборот, сообщать объединению о всех опасностях, которые станут им известны. 12-я статья запрещает кутежи, выпивки и богохульство.

В остальных статьях устава между печатным и рукописным вариантами имеются расхождения, с которыми следует познакомиться раньше, чем их объяснять и выяснять их общий характер.

Четвертая статья печатного текста устанавливает такое отношение к замкам и монастырям: «Владельцы тех замков этой земли, которые не вступят в данное христианское объединение, должны быть дружественно призваны к тому, чтобы в замках не было запасов продовольствия сверх того, что требуется для удовлетворения обыкновенных нужд, и чтобы эти замки не занимать ни вооружением, ни людьми, не входящими в данное объединение. Если же они захотят их вооружить, как до сих пор, то они должны это делать только людьми, связанными с данным объединением, и на свой собственный счет. То же относится и к монастырям».[7]

В предварительном варианте вовсе нет этой статьи; в ос-

---

[7] Ib., S. 184—185:

«Item so schlösser würden sein diesser lantart ... gelegen und nit dieser christenlichen vereinigeng verpunden, sollen dieselben inhaber der schlösser mit freuntlicher ermanung ersucht werden, das sie im (ir) schlos nit weiter dan mit profand zu zimlicher notturft versehen und dieselben schlesser weder mit geschütz noch personen, die nicht in diese vereinigung gethon, besetzen. Ob sie aber weiter, dan bissher beschehen, besetzen, das sollen sie thun mit leuten diesser vereinung verpunden und zugehörig, auf iren costen und schaden. Dessgleichen die clöster».

тальном же расхождение заключается в том, что ряд статей предварительного варианта изложен подробнее и с большими аргументами, а другие статьи его вовсе не вошли в окончательный текст.

Статья о повинностях в рукописном тексте делит все повинности, с одной стороны, на старые, известные, или такие, по которым имеются документы и другие заслуживающие доверия доказательства (...bekanntlich schulden ... oder darum man brief und sigel oder sunst globwurdige urkunt hat...), и, с другой стороны, на «неизвестные, вновь выдуманные» (unbekanntlich nuw erdicht schulden), которые требуются некоторыми «без всякого основания в божественном праве, а также десятина, ренты, платежи и всякие другие отягощения».[8] Повинности первой категории должны уплачиваться, и всякий протест против них должен быть разобран в судебном порядке; повинности же второй категории не должны взиматься до решения дела переговорами (sollent ansten biss zu vertrug des handees).

В окончательный текст эта статья вошла без упоминания о божественном праве как обосновании повинностей. Кроме того, повинности второй категории названы здесь не «unbekanntlich nuw erdicht schulden... auch zechent rent gult und al ander beswernuss», а «angend schulden als zehend und ander rent und gült». Другая статья запрещает членам «христианского объединения» быть служилыми людьми у князей. Все находящиеся в этом состоянии должны снять с себя присягу и вступить в объединение или оставить страну с женами и детьми. Если же господин и его служащий или приказчик вызывает к себе кого-либо из членов объединения, последний должен итти не один, а с двумя или тремя людьми, которые обязаны выслушать, в чем дело, чтобы не было больше таких случаев, как до сих пор, что господин бросал подданного в тюрьму, а затем вынуждал у него признания в долгах, которых тот в действительности не делал. Статья вошла в печатный текст без аргументации о том, что все это предусмотрено на случай нарушения права.

Статья об обязанности священников правильно проповедывать Евангелие в рукописном проекте заканчивается замечанием, что в противном случае священник подлежит увольнению, а его место должно быть замещено по выбору общины прихода; вместе с тем подчеркивается, что вообще должны быть только священники, а не викарии.[9] В окончательном тек-

---

[8] Ib., S. 188:
«...so on allen grund der gotlichen gerechtikeit von etlichen bisshar erfordert und geben worden, auch zechend rent gult und al ander beswernuss».

[9] Ib.:
«...wo pfarrer werent (dan der vicarien wellen wir gar nit)».

сте нет замечания о нежелательности викариев и нет указания, что новый священник должен быть избран общиной.

Далее в рукописном тексте имеется статья, в о в с е н е в о ш е д ш а я в о к о н ч а т е л ь н ы й т е к с т:

«Для того, чтобы в духовных делах устранены были всякие ссоры и раздоры, для того, чтобы никто не бранил и не хулил другого с церковной кафедры еретиком, как это было до сих пор, необходимо, как уже указано выше, чтобы проповедывалось только слово божие без всякого человеческого добавления. Если же когда-либо такой разлад наступит, должны быть созваны священники этой местности или данного села вместе со своими Библиями, чтобы окончательно сформулировать решение спорного вопроса согласно содержанию священного писания, а не согласно человеческому измышлению, и в присутствии всего военного содружества этого края».[10]

Статья о том, что всякое соглашение с господами должно быть согласовано со всем «христианским объединением», в рукописном проекте сопровождалась следующей аргументацией: «для того, чтобы не возникал со временем разлад и чтобы христиане не попали в бедствие». Это не вошло в печатный текст.

В рукописи подробнее, чем в печатном тексте, обосновывается статья о защите имущества членов объединения от грабежа,[11] а к статье о строгом соблюдении суда прибавлено: «чтобы никому не было отказано в праве, кто его требует».[12]

Затем в рукописном варианте следуют еще четыре статьи, которые вовсе не вошли в окончательный текст: никто не должен быть брошен господами в тюрьму, не будучи виновным в преступлении; нельзя препятствовать кому-либо свободно пользоваться своим языком и носить свою одежду; каждая воинская единица должна внести на общие расходы по два крейцера; все города и села, состоящие в «христианском объ-

---

[10] Ib., S. 188—189:

«Uf das auch aller zanck und hader in geistlichen sachen abgeleint werde und nit einer den andern uf der kantzel fur ein ketzer wie bissher usschrue und schelte, sol allein, wie ob gemelt, das gotlich wort on allen menschlichen zusacz gepredigt werden. Wo sich aber ie solcher span begebe, sollent die priester der selben lantschaft oder flecken mit iren biblien zusamen beruft werden und die handlung nach inhalt der heiligen geschrift und nit nach menschlichem beduncken entscheiden und entlich usgesprochen werden, in bywesen gemeiner kriegsgnossen der selben enden».

[11] Ib., S. 189:

«...uf das den beschedigten ir gut wider zu keme. Wo man aber die reuber oder roubgut behusete...sollent dieselben in die fusstapfen der reuber gestellt werden».

[12] Ib., S. 190:

«...und niemant, so umb gerechtigkeit anruft, rechtlos gelassen werden».

единении», должны хранить в надежном месте официальный документ со всеми статьями союзного устава.

Все эти расхождения Корнелиус делит на две части. Одни представляют собой редакционно-технические сокращения, внесенные в первоначальный проект крестьянскими советниками, пожелавшими устранить из программного документа все лишнее; остальное вытекает из большей умеренности и осторожности той партии, которая составила проект. Корнелиус видит это в том, что проект устанавливает принцип божественного права как основу своих светских требований, в связи с чем и необходимо авторитетное толкование Евангелия священниками. Дальше Корнелиус указывает на стремление авторов проекта отстаивать соблюдение права и мира с исключением для десятин, рент и тяжелых платежей, которые в силу обстоятельств надо временно приостановить. Наконец, он полагает, что авторы проекта исходили из необходимости собирания и организации сил, чтобы сообща вести мирные переговоры и сообща противостоять насилию.[13]

Корнелиус не объясняет позиции той партии, в угоду которой сделаны были изменения некоторых мест проекта. Из его объяснений видно, что менее умеренная партия не желала положить в основу своих требований божественное право. Для Корнелиуса также характерно противопоставление двух крестьянских партий как партии божественного права и партии силы. Однако остается непонятным, почему революционная партия, признавшая свое поражение и согласившаяся основать программу на принципе божественного права, настаивала на том, чтобы устранить из нее пункт о толковании Библии священниками и вообще всякие указания на применение божественного права к конкретным вопросам. Кроме того, Корнелиус не объясняет ни характера, ни происхождения той статьи, которая была внесена в окончательный текст по требованию революционной партии, — статьи о занятии всех замков и монастырей только людьми, принадлежащими к «христианскому объединению». Сравнение этой статьи с основным пунктом «Artikelbrief» показывает, что, несмотря на большое расхождение между тактикой «Artikelbrief» по отношению к замкам и монастырям и тактикой, рекомендуемой уставом трех верхнешвабских отрядов, последний в этой части лишь значительно смягчает и видоизменяет указанный пункт «Artikelbrief».

«Artikelbrief» исходит из того, что замки и монастыри являются очагами измены и угнетения народа. Для них поэтому «с первой же минуты» объявляется светское отлучение; выход для светских и духовных господ лишь в том, что они могут

[13] Ib., S. 156—158.

оставив замки и монастыри, вступить в «христианское объединение» и стать под контроль народа, получая из его рук только то, что допускается по божественному праву. В союзном уставе трех верхнешвабских отрядов нет меры светского отлучения, но этот «Schlösserartikel» также исходит из общего недоверия к замкам и монастырям как к господским очагам и предлагает господам вовсе их не вооружать и не занимать или же вооружать людьми из «христианского объединения». Здесь, таким образом, также предусматривается народный контроль над замками и монастырями, хотя и в значительно смягченной форме, притом без изгнания господ. Только в этой форме революционная партия могла добиться включения данного пункта своей программы, который потерял в контексте «Bundesordnung» социальную остроту и сохранил лишь характер военной меры.

Внимательное изучение тех расхождений между обоими текстами, где речь идет о божественном праве, убеждает, что спор партий заключался не в том, что умеренные выдвигали божественное право как основу светских требований, а революционная партия отвергала это, а в том, что последняя иначе понимала божественное право. Она вынуждена была согласиться на тот вариант вступительной части и первой статьи, где утверждается в общей форме принцип сохранения господами всего, к чему обязывает божественное право. Но в предварительном варианте признавалось, что в отношении каждой повинности следует решать с помощью священного писания, имеет она основания или нет; притом авторитетными толкователями писания применительно к конкретным случаям являются священники, специально собирающиеся «с Библиями в руках». Такое понимание божественного права (как права, содержащегося в букве писания и доступного ученым знатокам, которые открывают его по отношению к конкретным светским делам) встречалось уже нами; оно характерно для цвинглианской реформации. Не затрагивая существа общественного порядка, это понимание лишь вносит в него элемент божественного милосердия. Так ставили вопрос о божественном праве вальдгутцы, когда добивались цюрихского посредничества; такое же направление придал этому вопросу цвинглианец Лотцер, став толкователем писания в балтрингенском лагере. Лотцер и Шаппелер, как видно из хроники Кесслера, хотели утвердить это же понимание божественного права на мемминген ском съезде 6—7 марта. Вопрос сводился к тому, чтобы поручить ученым составить некоторые статьи на основе писания. Революционная партия не могла согласиться: в ее представлении божественное право выражалось не в букве писания, а в живом откровении всем избранным, причем касалось оно не

конкретных вопросов, а всего общественного порядка. Статью проекта о порядке толкования писания пришлось вовсе исключить при составлении окончательного текста устава. В интересах соглашения с революционной партией была существенно изменена, как мы видели, статья о повинностях. Формулировка проекта: «Item unbekanntlich nuw erdicht schulden, so an allen grund der gotlichen gerechtigkeit von etlichen bisshер erfordet... auch zechentrent gult» означает, что могут быть и тяжелые повинности, обоснованные буквой священного писания, которая является единственным критерием в отношении каждого случая. Вместо этого принята лаконическая формула: «und angend schulden als zehend und ander rent und gült» — «и угнетающие повинности»; критерием является самый факт угнетения. После принятия первой, общей статьи о божественном праве допускается и такое толкование, что все угнетающее противоречит божественному праву, что в этом праве речь идет об устранении (в данном случае — о приостановке) угнетения, а не только о некоторых конкретных случаях, предусмотренных писанием. После этого исправления в статье о повинностях и полного устранения статьи о порядке определения норм божественного права по каждому вопросу на основании буквы писания остаются только общие формулы о том, что божественное право никому не должно причинять досады и что надо делать для господ все, что им полагается по этому праву. В такой, общей форме эти положения можно толковать по-разному. Во всяком случае революционная партия, вынужденная подчиниться умеренному большинству, могла считать, что после изменений проекта ее понимание божественного права как устранения гнета и преобразования общественного порядка в духе социального равенства не устраняется вполне этими общими формулами союзного устава. Этим объясняются также устранение из окончательного текста конкретных пунктов о соблюдении старого права и оставление только общей формулы о суде и праве.

Таким образом, сравнение окончательного, печатного текста с его предварительным вариантом не только помогает выяснить характер борьбы партий на съезде верхнешвабских крестьянских отрядов в Меммингене, но и показывает, что революционная партия не капитулировала полностью, как это изображается в хронике Кесслера со слов Лотцера. Последовавшие в марте события в Верхней Швабии и переговоры объединившихся отрядов со Швабским союзом подтверждают, что революционная партия продолжала играть значительную роль и что в ходе событий ее влияние нарастало.

Переговоры «христианского объединения» верхнешвабских крестьян начались сразу, в день принятия устава. В письме к

Швабскому союзу, датированном «after montag nach Invocavit», т. е. 7 марта, и подписанном: «Undertanigen ausschutz und gesanten gemainer landschaft von den hufen vom Algöw Bodensee und Baltringen, zu Memmingen versamelt», сообщается об образовании «христианского объединения» и о том, что образовано оно во славу святого Евангелия, в поощрение слова и права божьего, никому не во вред и не в досаду. Повторяя первую статью принятого устава, крестьянские делегаты заверяют Швабский союз, что они не будут против того, что полагается господам по божественному праву, и просят не верить возможным слухам об их якобы иной программе и тактике.[14] Вопрос о форме выражения божественного права здесь совершенно обходится; но в протоколе меммингенского магистрата от 8 марта («auf mitwoch nach Invocavit») после записи о принесении крестьянами благодарности городу за гостеприимство и после их просьбы разрешить устроить в городе новое совещание, записано сообщение крестьянской делегации, что решение крестьян не признавать иного судьи, кроме слова божьего, доведено до сведения Швабского союза.[15] Ссылаясь на эту запись, Корнелиус высказывает предположение, что лицу, посланному с письмом крестьянской делегации от 7 марта, дано было еще устное поручение, записанное в протоколе магистрата 8 марта.[16] Если это так, то нельзя не заметить, что в официальном письме комитет трех объединившихся отрядов не решился затронуть спорного вопроса о форме выражения божественного права; в устном же послании он давал понять, что критерием божественного права явится блово божие. Вопрос о том, кто будет толкователем слова божия, опять остался открытым, так что его революционная интерпретация не была устранена; это особенно смущало господскую партию. Характерен ответ магистрата крестьянским делегатам на их заявление 8 марта. Магистрат этого имперского города отвечал за себя и за весь Швабский союз, как отмечено в протоколе. Он удовлетворил все просьбы крестьян, но выразил недовольство неясностью формулы о толковании слова божьего, единственно признаваемого «судьей». «В третьих, — записано в постановлении магистрата, — господа мои ука-

[14] Ib., Beil. VII, S 203—204:

« ..und ob wir von wegen diser christenlichen verainung von jemant, wer der were, vor e. g. verclagt oder verunglimpft weren oder noch verunglimpft wurden wil wir dan nuncz anders dan des götlichen rechtens begerent, und unser gemiet nit ist, jemantz kain gewalt zutzefiegen...»

[15] F. Baumann, «Akten...», № 58b, S. 40:

«Und zum 4. haben si anzaigt, wie das si beschlossen und gemainem pundt anzeigt haben, das si kainen richter, sonder allein das Gotzwort zue richter haben wöln».

[16] C. Cornelius, «Studien...», S. 162—163.

зывают, что, так как бог уже однажды пребывал у нас в человеческом виде, больше он уже никогда не явится к нам, чтобы быть судьей».[17]

Здесь ясно выражена боязнь господской партии, что отсутствие точных указаний на пути раскрытия божественного права по Библии означает свободу самого широкого понимания. О том, что бог не придет больше в мир судить людей по своему праву, уже сказано было однажды представителями Швабского союза балтрингенским крестьянам, как сообщает Кесслер. Они тогда были успокоены заверениями Шмидта и Лотцера, что выяснение норм божественного права будет поручено ученым, компетентным в священном писании. Когда этот пункт по требованию революционной крестьянской партии был исключен из крестьянского «Bundesordnung», господа опять заявили, что бог больше не явится на землю как судья людей. Что эта аргументация была направлена против революционной трактовки божественного права, не подлежит сомнению. В теологии такой же аргумент был выдвинут против Мюнцера не только францисканцем Тибурцием, но и сторонником Лютера Эграном; оба они указали, каждый по-своему, что Христос, раз пребывавший в мире, ушел из него и больше «в нас не пребывает», как это представляется Мюнцеру.[18]

Меммингенский магистрат выразил общее отношение господской партии к «христианскому объединению» верхнешвабских крестьян. Уступки, которые были сделаны революционной части крестьян в вопросе о замках и монастырях, а главным образом оставление открытым вопроса о форме применения божественного права давали право думать, что роль революционной партии в «христианском объединении» чрезвычайно велика и что понятию божественного права фактически будет придано самое широкое, далеко идущее толкование. Умеренная крестьянская партия, добивавшаяся контакта с господами, узнала из ответа магистрата, что отсутствие в союзном уставе указаний на конкретные пути установления божественного права не позволяет принять их предложения о начале мирных переговоров. Очевидно, именно это заставило крестьянских делегатов на втором их съезде, состоявшемся, как видно из протокола меммингенского магистрата, через неделю, 15—16 марта, дополнить «Bundesordnung» списком авторитетных лиц,[19]

---

[17] F. Baumann, «Akten...», S. 40:
«Responsio: ...Zum driten achten meine hern, dwil got ain mal menschlich bei uns gewest sei, das er selbs personlich nit mer komen und richter sein werd».

[18] См. гл. I, стр. 60—61.

[19] См. C. Cornelius, op. cit., S. 163, 186:
«Hernach sein bestimpt die doctores so anzeigt sein zu ausssprechung des göttichen rechten».

которым должно быть поручено формулирование божественного права по священному писанию. Сторонники умеренных считали, что тем самым устранено главное препятствие для мирных переговоров. Однако Швабский союз не хотел довольствоваться формальными дополнениями к уставу. Его руководители требовали теперь роспуска крестьянского союза и соглашались вести переговоры только сепаратно, с отдельными отрядами.

Получив мирное предложение от 7 марта, Швабский союз 10 марта ответил, что в переговорах нет нужды, так как его уполномоченные уже вошли в контакт с отдельными отрядами в разных частях Верхней Швабии.[20] Интересно в связи с этим привести обращение Швабского союза от 11 марта к меммингенскому магистрату с указанием на роль проповедника этого города — Кристофа Шаппелера, пропаганда которого срывает все попытки мирных переговоров с крестьянами.[21] Выражая магистрату особое доверие (sondern vertrawen), Швабский союз просит его повлиять на этого проповедника, чтобы он, если не может или не хочет вовсе отойти от крестьян, учил их в духе стремления к миру, склоняя к соблюдению справедливой покорности господам. Это должно вызывать недоумение у всякого, знакомого с личностью Шаппелера. По свидетельству Кесслера, его роль на крестьянском съезде заключалась в том, что он разъяснял исключительно мирный характер всего движения за божественное право и предостерегал от революционной его трактовки. Недаром в ответе на обращение по поводу Шаппелера меммингенский магистрат указал, что не только Шаппелер решительно отвергает возводимое на него обвинение, называя его измышлением недоброжелателей (durch sein müssgönner) или тех, кто заинтересован в извращении его взглядов, но и сами члены магистрата немало поражены: они никогда не замечали за своим проповедником чего-либо похожего.[22] Обращение Швабского союза по поводу Шаппелера могло быть вызвано тем, что авторы не были знакомы с характером проповеди Шаппелера, или же тем (вероятнее всего), что последний призывал крестьян к единству,[23] в то время как Швабский союз отвергал всякие переговоры с объединенным крестьянством и стремился вести их сепаратно.

---

[20] W. Vogt, «Correspondenz...», № 118.

[21] F. Baumann, «Akten...», № 154:

«Und so ettwie mit den bawrn gehandelt, wann sy darnach zu ewerm prediger komen, dasselbig alles widerumb und in weyter und erger weg gewendt werde, darab wir mercklich missfallen tragen».

[22] W. Vogt, «Correspondenz...», № 127.

[23] Отношение Шаппелера к этому вопросу лучше всего видно из принадлежащего, по всей вероятности, ему «Введения» к 12 статьям.

Натолкнувшись на трудности в сепаратных переговорах с всеми отрядами, Швабский союз решил заключить сепаратное соглашение с одними альгаусцами; он надеялся, что успех этого дела сделает сговорчивее другие отряды.[24] С такой миссией были посланы в Альгау уполномоченные Швабского союза Гейнрих Бессерер — бургомистр Равенсбурга и Гордиан Зеутер — бургомистр Кемптена. Из донесений, полученных баварским герцогом Вильгельмом от его советника Вайсенфельдера 20 и 22 марта, видно, что дело бургомистров окончилось в Альгау неудачно. Убедившись, что крестьянские отряды Верхней Швабии не хотят разлучаться, оба бургомистра на обратном пути остановились в Меммингене и вступили в переговоры с заседавшим тогда в этом городе третьим съездом верхнешвабских отрядов.[25]

Эти вынужденные переговоры с объединенным крестьянством были, однако, хитрым маневром с целью свести дело к разбирательству по конкретным пунктам в отдельных владениях. Бессерер и Зеутер заявили, что они не имеют специальных полномочий заключать какое-либо соглашение в Меммингене. По их предложению было решено отправить в Ульм крестьянскую делегацию для переговоров непосредственно со Швабским союзом; а в Ульме предложение крестьянских представителей утвердить список авторитетных лиц из горожан, докторов и священников, которые выработали бы обязательное для обеих сторон решение, было отвергнуто Швабским союзом как «далеко идущее и неполезное». Вместо этого крестьянам был предложен иной путь решения спорных вопросов, по существу аналогичный предложениям, сделанным в Меммингене, — путь местных разбирательств между крестьянами каждого владения с их непосредственными господами; новым был лишь общий принцип арбитража. Крестьянские представители согласились предложить эти условия своим отрядам и вернуться с ответом через восемь дней, в течение которых обе стороны должны были воздержаться от враждебных действий.

Основные пункты условий, предложенных крестьянам в Ульме 25 марта и явившихся последним актом переговоров перед началом открытой войны, заключались в следующем:

1. В каждом владении, где возникали волнения и конфликты между господами и подданными, следует прежде всего выделить четырех человек (по два от каждой стороны), которые должны

---

[24] См. письмо руководителя Швабского союза, канцлера Леонарда фон Экка, от 20 марта 1525 г.

[25] C. Cornelius, «Studien...», S. 163—164; J. Jörg, op. cit., S. 422—423.

приложить все старания к тому, чтобы найти путь мирного соглашения по всем спорным пунктам;

2. Если соглашение окажется невозможным, следует прибегать к третейскому разбирательству, прибавляя к четырем лицам пятое в качестве председателя (obman);

3. Председатель намечается обеими сторонами по соглашению или по жребию, или же он выделяется Швабским союзом, который рассматривается, таким образом, как «нейтральная» организация;

4. Все решения арбитражных судов должны быть безусловно (on widerred) обязательны для обеих сторон;

5. После принятия этого пути крестьяне трех отрядов должны будут распустить свой союз, освободиться от всех его обязательств и впредь не прибегать к подобным объединениям; восстановить существовавшую до восстания покорность господам и нести все повинности до принятия в каждом месте решения указанным путем;

6. Все, что будет признано несправедливым, должно быть отменено и исчезнуть в ближайшее полугодие или другой срок, который предусмотрит компромиссное соглашение;

7. Господа предают все забвению и никого не преследуют;

8. До истечения восьмидневного срока, предусмотренного для принятия этого предложения, т. е. до воскресения Iudica (2 апреля), обе стороны соблюдают перемирие. Крестьяне воздерживаются от расширения своего союза в эти дни (auch nymands zu in noeten beschweren noch in verpflichtung und pundnuss annemen).[26]

Принятие такого предложения крестьянами означало бы их полный отказ от идеи «христианского объединения». К этому и стремился Швабский союз. Вначале он хотел вовсе игнорировать объединение крестьянских отрядов, когда же это не удалось, — решил добиться роспуска объединения в результате предварительных переговоров с ним же. До обсуждения каких-либо условий по существу так и не дошло. Анализируя меммингенские и ульмские переговоры, Корнелиус заключает: неразрешимая трудность заключалась в том, что крестьяне не хотели сепаратных соглашений, а Швабский союз не хотел общего соглашения с объединенным крестьянством. Корнелиус не ищет причин решительной позиции Швабского союза и всей господской партии в этом вопросе; между тем анализ был бы полезен, потому что, как видно из всей относящейся к тому времени интимной переписки Леонарда фон-Экка, Вайсенфельдера и Ульриха Артцта, господская партия смотрела на всякие переговоры с крестьянами лишь как на

[26] W. V o g t, «Correspondenz...», № 141.

средство выигрыша времени для подготовки военного разгрома восставших. Следовательно, решительный отказ от контакта с объединенным крестьянством мог бы иметь основания только в том случае, если бы господская партия видела определенную революционную силу, стремящуюся к срыву всех его попыток и к организации объединенного крестьянства для борьбы и притом способную осуществить эту задачу. Боязнь влияния такой революционной силы на всю крестьянскую массу заставила господскую партию прежде всего добиваться ее изоляции при помощи сепаратных соглашений и раскола «христианского объединения». Это подтверждается уже тем, что умеренная крестьянская партия, добивавшаяся признания «христианского объединения» Швабским союзом, старалась убедить его главарей, что революционные элементы в отрядах — противники мирного соглашения — могут быть изолированы и лишены влияния. В отчете о ходе ульмских переговоров Ульрих Артцт сообщает 24 марта, что крестьянские представители убеждали чины Швабского союза принять предложенный список авторитетных лиц для решений по спорным вопросам путем согласительной и правовой процедуры. Среди аргументов был тот, что названные крестьянами лица смогут устранить влияние тех элементов в отрядах, которые не хотят допустить соглашения с господами.[27] Но главный шаг умеренной крестьянской партии к тому, чтобы рассеять подозрения в решительном влиянии революционной партии, был связан с составлением и распространением 12 статей. Анализ этой, наиболее общей программы Крестьянской войны и лежащей в ее основе идеологии мы уже дали. Также шла у нас речь о контроверзах по вопросу о месте и времени их возникновения. Уже можно считать опровергнутым мнение Циммермана и Штерна о том, что авторами 12 статей были Мюнцер или Губмайер, и о том что возникли эти статьи в Южном Шварцвальде; вместе с тем надо считать установленным, что возникли они в ходе верхнешвабского движения. Однако вполне уместен вопрос, поставленный Корнелиусом: почему же в таком случае 12 статей не фигурируют в ходе меммингенских и ульмских переговоров, если они могли быть составлены только в период второго и третьего крестьянских съездов в Меммингене, т. е. между 15 и 19 марта 1525 г.?

Стараясь объяснить это, Корнелиус следующим образом говорит об условиях появления этого документа. Во время переговоров со Швабским союзом верхнешвабские крестьяне

---

[27] W. Vogt, «Correspondenz...», № 140:
«...und ob schon etwa vil under dem haufen weren, die sich nit gern wöllten vertragen lassen, so wolten sy derselben müssig steen».

тоже отрицательно относились к сепаратным соглашениям. Настаивая на общем решении, они должны были иметь на всякий случай готовые тезисы по общим вопросам, вытекающие, по их мнению, из божественного права; поэтому, пока шли споры о форме установления мира, руководители отрядов позаботились о составлении неофициальных тезисов для себя. Это могло быть во время второго или третьего съезда, но не позже 19 марта. 12 статей, пишет Корнелиус, — не петиция и не манифест, а формулировки общего мнения крестьян о своих нуждах, о которых они договаривались независимо от практического применения тезисов (оно должно было определиться позже).[28] Корнелиус отвечает на поставленный им вопрос так, что до предъявления 12 статей не дошли вследствие внезапного прекращения переговоров началом военных действий. Недостаточность этого объяснения в том, что старейший печатный текст, составленный, по мнению самого Корнелиуса, не позже 19 марта, имеет уже введение, которое не могло быть составлено только «для себя». Бауман включает 12 статей в самую систему мирных переговоров, указывая, что они были официально приняты на втором крестьянском съезде в Меммингене 15—16 марта для предъявления Швабскому союзу. Идею их составления Бауман относит к 26 февраля, когда вождь балтрингенского лагеря обещал представителям Швабского союза предъявить крестьянские требования на основании божественного права через три недели. Заседавший на исходе этого срока второй съезд трех отрядов занялся выработкой этих требований.[29] Бауман, исходя преимущественно из хроники Кесслера, связывает таким образом деятельность «христианского объединения» с переговорами, начатыми балтрингенскими крестьянами. Но самая слабая сторона этой концепции Баумана в том, что он не дает удовлетворительного ответа на вопрос: почему же в таком случае статьи не были показаны уполномоченным и чинам Швабского союза во время следующих встреч с ними в Меммингене и в Ульме?

Показательно в этой связи письмо баварского советника и заместителя Леонарда фон Экка в Ульме, Иоанна Вайсенфельдера, от 22 марта; там впервые упоминается о 12 статьях. В этом письме, адресованном баварскому герцогу Вильгельму, подробно излагается история неудачных попыток Бессерера и Зеутера заключить сепаратное соглашение в Альгау, из чего следует, что крестьяне трех отрядов не хотели разлучаться. Затем Вайсенфельдер столь же подробно излагает мотивы, почему Швабский союз не хочет вести переговоров с объеди-

[28] C. Cornelius, op. cit., S. 173.
[29] F. Baumann, «Die oberschw. Bauern...», S. 40—41.

ненным крестьянством. Он указывает на опасные последствия, к которым эта тактика могла бы привести. К этим аргументам мы еще вернемся. В конце письма Вайсенфельдер пишет Вильгельму: «Посылаю вам как курьез (von selczam wegen) печатный экземпляр крестьянских статей, продававшийся здесь на рынке. Поскольку они приемлемы для вашей княжеской милости и для всякого другого, тем более можно говорить о мире».[30] Здесь безусловно имеются в виду знаменитые 12 статей, так как из всех других напечатаны только статьи союзного устава трех отрядов, а они не были новостью и на основе их уже велись переговоры с 7 марта. Комментируя эту выдержку из письма Вайсенфельдера, Корнелиус справедливо отмечает иронический характер последнего замечания о всеобщей «приемлемости» статей как основы мира. Все это письмо не оставляет никаких сомнений в том, что 12 статей не предъявлялись вовсе во время переговоров. Руководители Швабского союза доставали их частным путем и вообще не придавали им серьезного значения в переговорах. Корнелиус прав, утверждая, что 12 статей, вышедшие из «христианского объединения» в Меммингене, официально не предъявлялись и вообще не вытекали из хода переговоров в этом городе и в Ульме. Нельзя, однако, согласиться, что они вообще не имели характера манифеста. Обстановка между 15 и 20 марта была такова, что умеренные руководители «христианского объединения», добивавшиеся контакта со Швабским союзом, считали необходимым доказать мирный характер требований божественного права и вместе с тем возможность устранения революционной тактики авторитетным разъяснением писания. Мы уже знаем, что, предлагая список лиц для разбора своих нужд, они указывали, что эти уважаемые горожане, доктора и священники смогут одолеть революционные элементы в отрядах, настроенные против всякого соглашения с господами. Ту же цель преследовали 12 статей. Они не вытекали из программы переговоров: господа вообще отказывались обсуждать общие вопросы со всем крестьянством. Но умеренные крестьяне все-таки нашли необходимым опубликовать свой манифест, который и стилем и содержанием говорит об ограниченном и исключительно мирном понимании божественного права. Каждая его статья направлена против революционного толкования Евангелия, особенно же это подчеркнуто во введении. Оно начинается энер-

---

[30] W. Vogt. «Die bayrische Politik im Bauernkrieg und Kanzler Dr. Leonhard von Eck, das Haupt des schwäbischen Bundes», Nördlingen 1883, Anh., S. 419:

«E. f. g. Schick ich hiemit von selczam wegen ain druck der pauren artikel, wie mans hie auff dem markt fail hat. Sover sy e. f. g. und jederman annemlich sind, kan man dest pas von aim frid reden».

гичным предостережением против тех, которые истолковывают «новое евангелие» в революционном духе; евангелисты обвиняются в том, что они призывают «никому не повиноваться, всюду поднимать восстания, насильственно собирать шайки и мятежные сборища, реформировать (в смысле «ограничить».— *М. С.*) и упразднить духовных и светских господ и даже убивать их. На все эти безбожные, преступные рассуждения отвечают нижеследующие статьи».[31]

Этот документ, распространявшийся в видах пропаганды, должен был рассеять в глазах господской партии все предубеждения против «христианского объединения», доказать мирный характер его евангелизма и таким образом устранить подозрения в его революционном толковании.

[31] «Artikel...»:

«Es seyn vil widerchriste, die yetzund von wegen der versamelten Baurschafft, das Euangelion zu schmehen ursach nemen, sagent, das seyn die frücht, des neüwen Euangelions. Nyeman gehorsam seyn, an allen orten sich emborheben und uffbeümen, mit grossem gewalt zuhauff lauffen un sich rotte, geistliche und weltliche oberkeiten zu reformiere, auszureütten, ja villeycht gar zu erschlagen. Allen disen gottlosen freuenlichen urteylern, Antworten disse nachgeschirbne Artickel».

ГЛАВА IX

ПЕРЕХОД К ОТКРЫТОЙ ВОЙНЕ И МОТИВЫ ГОСПОДСКОЙ ПАРТИИ

Однако в Швабском союзе не считались серьезно ни с этим манифестом, ни с другими заверениями умеренной крестьянской партии. Ироническое замечание Вайсенфельдера о «приемлемости» 12 статей для подготовки мирных переговоров чрезвычайно характерно. Игнорируя все эти усилия, руководители Швабского союза продолжали держаться мнения, что с крестьянством, объединенным на основе божественного права, нельзя мириться даже временно. О мотивах такой позиции высказывается Вайсенфельдер в том же письме: «... рассказывают вполне достоверно, — пишет он герцогу, — что у крестьян есть дальнейшие планы и намерения. Считают также, что они готовятся назначить римского короля, но я не могу указать вашей княжеской милости более точно, как и через кого они должны это осуществить. Они имеют, в общем, не знаю откуда, сильную поддержку».[1]

Все это Вайсенфельдер связывает с нежеланием крестьян разлучаться. Здесь он видит признак большого влияния на крестьян какой-то неизвестной силы, стремящейся к полному перевороту. Назначить римского короля, т. е. преемника императора Священной Римской империи, означало на языке того времени в Германии — пробираться к власти.

---

[1] W. V o g t, Die bayrische Politik...». S. 419:
«Verrer genedig fursten und herrn wierdet gar glaublich angezaigt, wie die paurn weytern verstant und fuerschlag haben, vermainen auch, sy westen ain romischen konig zu machen, wie oder durch wen aber sollichs beschehen sol, kan ich e. f. g. noch nit lauter anzaigen. Sy werden in suma nit wais ich durch wen vil vertrost».

Леонард фон Экк более определенно высказывался о той силе, которая составляет главную опасность в крестьянстве, и требовал срочных мер для ее подавления. 9 марта он писал в Мюнхен, что против крестьян следует действовать так же серьезно, как и против вюртембергского герцога, потому что необходимо «в ближайшие же дни подавить их адское евангелие».[2]

Но не евангелизм сам по себе представлял революционную опасность в «христианском объединении», по мнению баварского канцлера. В том же письме он пишет своему герцогу, что очень рад возвращению Вайсенфельдера на должность баварского советника. Хотя он и сам имеет склонность к евангелизму (allain so er ewangelisch sein wolte), с ним вполне можно достигнуть взаимопонимания, «потому что эта крестьянская братская любовь мне абсолютно противна. Я даже со своими естественными, кровными родственниками не люблю делить, не говоря уже о чужих и крестьянах».[3] Дело, следовательно, не в реформации вообще, а в том ее направлении, которое проповедует братскую любовь в крестьянском понимании, т. е. равенство. Леонард фон Экк указал с самого начала, какое направление волнует его в реформации. Еще 11 февраля он писал герцогу: упрямство крестьян происходит от того, что некоторые из них понимают божественное право как свободу, и ссылался при этом на крестьянство Гегау.[4] Правда, он тут же указывал, что главное — лютеровские злодейские агитаторы (die luterischen pesswicht mit dem predigen... allein sein ursacher diser entperung), но не подлежит сомнению, что он имеет в виду тех «лютеровских» агитаторов, которые были связаны с гегауским крестьянским движением. Они же на самом деле ничего общего не имели ни с лютеровским учением, ни с самим Лютером и понимали христианскую свободу и братскую любовь в материальном смысле. 15 февраля он же писал, что лютеровская агитация требует фактического свержения князей и дворян (zu unterdruckung der fürsten und adels furgenomen), за которыми крестьяне вообще не признают никаких прав.[5] Особенно интересно, что после перечисления крестьянских требований, похожих на 12 статей, он подчеркивает в

---

[2] Ib., S. 403:
«...Wurdet die sach glücklich mit dem herzog vollendet, so wirdet gegen den paurn dergleichen ernst geprauchт werden, das ir hellisch evangelium in kurzen tagen erleschen wirdet».

[3] Ib.,:
«...dan der paurn prüderliche lieb ist mir ganz wider. Ich hab mit meinen natürlichen und leyblichen geschwisterigten nit gern getaylt — ich geschwayg der frembdn und paurn».

[4] Ib., S. 380—381.

[5] Ib., S. 383.

том же письме наличие особых статей, показывающих, как они думают добиться освобождения от всех тягот.[6] Но 15 февраля еще не было таких статей, которые на основании божественного права требовали бы освобождения крестьян от господских тягот и указывали, как самим крестьянам этого добиваться; еще не было ни 12 статей, ни союзного устава трех верхнешвабских отрядов, ни даже альгауских статей. Речь могла итти здесь об «Artikelbrief», который действительно весьма четко указывает революционный путь к полному освобождению бедного люда деревень и городов от всех тягот. Недаром Экк, говоря о назревавших в Верхней Швабии крестьянских волнениях, не раз ссылался на Гегау, откуда шла мюнцеровская и анабаптистская пропаганда. Оттуда же вместе с волной анабаптистов, хлынувших в Верхнюю Швабию через Гегау после январских гонений в цвинглианских кантонах, проник сюда и «Artikelbrief». Знакомство с таким документом и со связанной с ним волной пропаганды внушало Экку серьезнейшие опасения, что революционная крестьянская партия, считающая Евангелие средством божественного переворота, связана с партией городской бедноты, которая сочувствует крестьянам и поддерживает их. Экк настойчиво указывал на эту связь как на самое грозное в Крестьянской войне, требующее немедленной расправы и не допускающее никакого компромисса, даже самого кратковременного. Он видел основу этой связи в революционной пропаганде и обрушивался с исступленным гневом на «лютеровских злодейских проповедников»; но некоторые места его писем ясно показывают: во-первых, что, по его наблюдениям, революционное влияние на города исходит от разных течений реформации, а во-вторых, что это влияние производит в городах социальный раскол среди самих сторонников реформации.

7 марта, в день образования «христианского объединения» в Верхней Швабии, Леонард фон Экк писал своему герцогу, что крестьянское движение во всей этой области распространяется все шире и становится все более тревожным (tregt sich ye lenger, ye mer zu, wird fürwar besorglicher). «Они называют себя христианским отрядом, — пишет он дальше, — и все же ничего христианского делать не собираются, а только возвышаться над своими господами и лишать их того, что им принадлежит. И таковы особенные и разнообразные мнения и течения среди них (und ist so seltsam und mangkerley maynung und zulauff unter inen). И я так же, как другие, испытываю

[6] Ib., S. 384:
«...und in sonderhayt haben sy auch etlich vil artigkl, wie dan sy vermainen zu erlangen».

большую тревогу по поводу некоторых городов, хотя все это необходимо хранить в тайне, чем и вашей княжеской милости следует руководствоваться».[7]

Таким образом, тревога за города вытекает из того, что к мнениям и течениям в восставшем крестьянстве присоединяются различные группы (zulauff), точнее — массы сторонников, среди которых, по мнению Экка, окажутся и некоторые города. В другом письме, написанном на пять дней раньше, Экк говорит о расколе, вызываемом в городах крестьянскими обращениями. «При этом наблюдается большой раскол в городах (indem ist ein grosse spaltung in den Steten). Лютеровцы из бедных считают, что крестьяне правы, нелютеровцы же и лютеровцы из богатых—что не правы» (die luterischen, so arm sein, geben die paurn recht, die nit luterisch, und die luterisch aber reych sein, geben den paurn unrecht).[8]

Трудно яснее выразить чувства человека, которого Крестьянская война приводила в ужас именно тем, что в ней определилось социальное направление реформации. Вся переписка Леонарда фон Экка и Вайсенфельдера с баварскими герцогами показывает, что в реформации и Крестьянской войне герцоги и весь господствующий класс Баварии особенно интересовались позицией городов. Высший представитель господствующего класса Баварии, являвшийся в то же время главой Швабского союза, Леонард фон Экк питал особую враждебность к реформации как к преобразовательному течению, идущему из города. Однако, если общее движение реформации с ее идеями христианской свободы (в духе лютеровского сочинения «О свободе христианина») и всеобщего священства, с ее неясными вначале взглядами на светскую власть, шло из города, то в деревне распространялось понимание реформации и Евангелия в духе материальной свободы; это вполне отвечало крестьянским стремлениям к равенству, к идее «братской любви», глубоко противной Леонарду фон Экку и всей его партии. Но особую тревогу главаря Швабского союза вызывает то, что практическое, социальное понимание реформации передается в город и воспринимается там социальными низами. Перспектива контакта революционной крестьянской партии с городскими низами на основе общего понимания реформации создает быстро нарастающую опасность катастрофы, с которой нельзя будет справиться. Свое письмо о расколе в городах Экк заканчивает предложением ввести строгое наблюдение за крестьянами и не упустить времени,

---

[7] Ib., S. 404—405.
[8] Ib., S. 402.

потому что несчастье нарастает и может наступить в одну ночь.[9]

Это вполне объясняет, почему руководители Швабского союза не соглашались на общие переговоры с «христианским объединением», игнорируя мирные заверения его умеренных руководителей, а также умеренный характер выпущенных 12 статей. Переговоры были им нужны, чтобы выиграть время, а конкретные решения спорных вопросов мало их интересовали. Пытаясь заключить сепаратное соглашение с альгаускими крестьянами, уполномоченные Швабского союза вовсе не рассуждали о возможных условиях, а исходили исключительно из желания ускорить распад крестьянского союза.[10] Существование этого союза, основанного на признании Евангелия руководящей нормой светских отношений, при наличии среди евангелистов разных мнений и течений создавало почву для влияния революционной партии не только на широкие массы крестьян, но и на города, где эта партия встречала сочувствие в низах; а это грозило быстрой катастрофой. С такой опасностью Швабский союз не мог мириться даже временно.

Главную опасность составляла, таким образом, революционная трактовка «слова божьего». Естественно, что для Швабского союза и даже для наиболее воинственной его партии, возглавлявшейся Экком, возникал вопрос об использовании бюргерских направлений реформации для борьбы с ее народной струей. Об этом говорит приведенное письмо Экка о готовности его примириться со склонным к реформации Вайсенфельдером для борьбы с «противной» «крестьянской братской любовью». В другом письме Экк сообщал о своей радости от того, что официальная реформация становится «легче», что выясняется ее полный раскол. Он даже признает, что сам старался содействовать этому. Все же Экк весьма скептически рассматривает перспективы. Мотивы его в высшей степени характерны:

«Я замечаю, слава богу, — писал Экк герцогу еще 22 февраля,—что ход настоящих событий не только облегчает лютеровское дело, но и ведет к расколу среди его сторонников, о чем я проявлял большую заботу. Но ведь по евангелическим плодам всякий может видеть, каково дерево. Мне еще придется терпеть, что купчина-делец также станет устанавливать со мною братскую любовь и делиться со мною».[11]

---

[9] Ib.:

«So lassen e. f. g. gut aufmercken und aufsehen auf die paurn haben, weren pej zeyt, das unglückh wechst und nimbt über nacht zu».

[10] См. письмо Экка от 20 марта (ib., S. 414—415).

[11] Ib., S. 393:

«Ich merck auch, gott hab lob, dass sich auss gegenwertigen leuffen, das Luterisch ding nit allein ringern, sondern auch zertrennen wil, darauf ich die gross sorg gehabt hab, aber es sicht ain yedlicher wol auss den evan-

Впечатление от народной реформации, нашедшей в деревне твердую опору, было так велико, что руководитель Швабского союза стал и бюргерскую реформацию рассматривать как движение за известную форму равенства социальных групп и дележа имущества, хотя и не в крестьянском духе. Не трудно понять, насколько велик был его страх перед воздействием народной реформации на социальные низы города, явно поддерживавшие крестьян.

Леонарду фон Экку и всей дворянско-княжеской партии Швабского союза представлялось неизбежным нарастание антифеодальной революции всех крестьян и всех слоев города. Он видел, что реформация образует общий фон движения, и, добираясь до корней грозящей катастрофы, в конце концов склонился к признанию порочности самой идеи евангелизма. По его собственным словам, он судил о дереве по плодам, которые знал слишком хорошо. Его сведения о том, что в городах «лютеровцы, которые бедны», весьма сочувственно реагируют на обращения крестьян и во всем их оправдывают, все более подтверждались. 11 марта Ульрих Артцт получил письмо аугсбургского магистрата о том, что одновременно с первыми предложениями «христианского объединения» из Меммингена Швабскому союзу в Аугсбург прибыл один крестьянин с поручением установить связь с ткачами. Цех ткачей ожидал письма крестьян, которое еще не было получено, но магистрат имел сведения, что некоторые люди из города, посещавшие в последние недели сельские ярмарки, установили тесное общение с крестьянами, и потому следовало опасаться, что в случае успеха крестьян в аугсбургской общине произойдет нечто неприятное.[12] Магистрат просил указать ему, как поступить, если он получит от крестьян официальное требование; Швабскому союзу он советовал принимать меры к успокоению и расколу крестьян осторожно, без шума, чтобы не вызывать волнений в городе. Швабский союз имел все основания полагать, что, если вожди объединения искренни в своих мирных предложениях, то в лагерях есть также элементы, намеревающиеся действовать иными методами и в контакте с городскими низами.

17 марта Ульрих Артцт из Ульма в письме к доктору Кон-

---

gelischen früchten, was es fur ain paum ist. Ich mechte auch leyden, das der Fucker die pruederlich lieb mit mir habet und teylet».

[12] W. V o g t, «Correspondenz...», № 121:

«...Aber daneben langt uns an, das etlich der unsern so die wuchin marckt auf dem land umb uns besuchen vil gemainschaft mit den paurn haben solln, demnach zu besorgen, wa der paurn wesen überhand nemen, das sich in unser gemain auch etwas uns missfellig zutragen mecht...».

раду Пейтингеру, приведенном раньше в другой связи, сообщал, почему на крестьян надо воздействовать только силой, а *не* переговорами. Он указывал, что призывы революционных крестьян ничего не давать господам, сформулированные злодейскими проповедниками Ульма, Меммингена и Бибераха, читались с церковных кафедр в деревнях и в ульмском ткацком цехе «для того, чтобы те могли узнать о воле и мнении крестьян» (damit sy kündten vernemen was der paurn will und meynung wer).[13]

В том же письме Артцт сообщал тревожные сведения, полученные из соседнего города Лейпгейма, о том, что большинство городских жителей присоединилось к крестьянам; последние поэтому сумели занять город и теперь пускают в него только тех, кто им нравится.

Известно, какую роль сыграл в конце марта собравшийся у Лейпгейма крестьянский отряд, в котором действовал казненный впоследствии Трухзесом радикальный проповедник Яков Веэ. Указывая, что крестьяне не соблюдают условий ульмского соглашения от 25 марта, руководители Швабского союза больше всего ссылались на действия этого отряда, продолжавшего требовать присоединения от окрестных городов и общин.[14] Ряд хронистов также подчеркивает, что крестьяне этого отряда особенно энергично проводили революционные действия в окрестностях своего города и дальше, вовсе не считаясь с условиями ульмского перемирия.[15] Швабский союз мог наблюдать, как революционные крестьяне лейпгеймского отряда устанавливали тесный контакт с городскими низами. Вайссенгорнский хронист Никлас Томан рассказывает, что революционные элементы местной общины, энергично боровшиеся против аристократического магистрата, бывали у крестьян этого отряда и оказывали им помощь.

В своей «Вайссенгорнской истории» Томан приводит письмо лейпгеймских крестьян к магистрату его города. Крестьяне требовали прекратить поддержку их врагов, — «если же вы этого не сделаете, мы вынуждены будем сейчас же поступать по отношению к вам таким образом, чтобы ваша община узнала, как вы действуете против ее воли, потому что мы слышали, что вы все это делаете без ведома и против воли простого люда. Дайте нам ваш ответ, чтобы мы в зависимости от него знали, как поступать». В примечании Томан замечает: «Из этого письма

---

[13] Ib., № 128.

[14] Ib., № 147; см. также F. B a u m a n n, «Akten...», № 183.

[15] F. B a u m a n n, «Quellen...», S. 71—72, 666—669, 726, 756.

можно хорошо видеть, как подмастерья Вайссенгорна, будучи у крестьян, себя держали и как охотно им помогали».[16]

Циммерман весьма неточно передает содержание этого письма, упуская самое существенное, а именно угрозу апеллировать к общине города. Весьма важно также замечание Томана по поводу этого письма: мы узнаем, что крестьяне имели в виду подмастерьев (gesellen) Вайссенгорна, которые бывали у них и установили с ними контакт.

Эти примеры связей восставших крестьян с городским плебсом не единичны. Мы увидим, что на съезде верхнешвабских городов в Меммингене 27 марта эта проблема ставилась как общая для всех городов и определяющая их тактику. Однако в приведенных случаях по крайней мере инициатива связи исходила не от всего крестьянства, а от той его революционной части, которая была против ульмского соглашения и с самого начала стояла за большие социальные перемены, которые не могли быть достигнуты соглашениями. В то время как руководители «христианского объединения» добивались контакта со Швабским союзом, уверяли в мирном и ограниченном понимании божественного права и составляли 12 статей, отдельные крестьяне посылали письма цеху ткачей в Аугсбург. В Ульме ткачи получали для сведения копии составленных «злодейскими проповедниками» требований крестьян. 17 марта (наиболее вероятное время составления 12 статей) новый крестьянский отряд, возникший у Лейпгейма, занял этот город по соглашению с «большинством его населения» и закрыл его для всех врагов крестьян. Позже этот же отряд занял город Гюнцбург и расставил посты у других городов, в частности у Вайссенгорна,[17] которым пытался овладеть в тесном взаимодействии с тамошним «простым людом».

Очевидно, этот отряд действительно занял боевую позицию, и автор «Донаувертской хроники» Иоганнес Кнебель правильно характеризует его тактику как тактику войны. До вступления в Лейпгейм крестьяне этого отряда уже разгромили монастырь в Линденау. Заняв указанные города, они назначили командиров и знаменосцев разных рангов и однажды выступили из города, чтобы построиться в боевой порядок. Перед строем выступил их проповедник, которого Кнебель

---

[16] «Weissenhorner Historie» (см. F. B a u m a n n, «Quellen...», S. 71, Anm. 2):

«Auss dem schreyben mag man wol mercken, wie sich die gesellen von Weissenhorn, wan sy bey den pauren gewesen sint, gehalten haben und geren venantzt hetten».

[17] Ib.:

«...und ain post nidergelegt enthalten» (см. W. V o g t, «Die bayrische Politik...», Anh., S. 413.

ошибочно называет Ганс Томан вместо Яков Веэ. Он призывал крестьян держаться храбро: борясь за святое Евангелие, они могут быть уверены в полной своей неуязвимости; никакое копье не сможет их колоть, никакой меч не станет их рубить, и никакая стрела не попадет в них.[18] Произносил ли Яков Веэ эти слова, неизвестно, конечно. Вопрос о его личности и роли в отряде весьма спорен. Однако характерно, что современники приписывали вождю лейпгеймского отряда те же речи, которые, как известно, приписывались Мюнцеру.

Это происходило во все время предварительных переговоров о мире и во время ульмского перемирия. Швабский союз считал, что и лейпгеймский отряд обязан соблюдать все условия перемирия, принятые вождями трех главных отрядов Верхней Швабии. 27 марта он писал совету вождей трех отрядов, что вопреки условиям перемирия лейпгеймский и наускский отряды предприняли поход против Бренца и Оффингена для насильственного присоединения их к своему объединению. Между тем, подчеркивается в письме, население этих пунктов раньше не примыкало к ним; следовательно, действия отрядов противоречат обязательству крестьян не расширять своего объединения до истечения срока перемирия.[19] Однако лейпгеймский отряд не признавал этого перемирия. Всю последнюю неделю марта оно фигурирует в переписке «христианского объединения» трех отрядов со Швабским союзом в качестве временного modus vivendi; лейпгеймский же отряд в письме к вайссенгорнскому магистрату от 30 марта не мотивирует ульмским перемирием свою жалобу на Швабский союз о нападении войск последнего на крестьянский пост близ этого города. Авторы письма прямо называют войска Швабского союза своими врагами (unser feint) и апеллируют к городскому «простому народу», против воли которого этим врагам крестьян оказывается поддержка магистратом. Перед нами, таким образом, две тактики: тактика соглашения и мира и тактика борьбы в контакте с городским плебсом.

20 марта, вскоре после вступления лейпгеймского крестьянского отряда в Лейпгейм и Гюнцбург, Вайсенфельдер указал на эти факты как на самые тревожные и требующие неотложных мер. Он писал, что отряду удалось присоединить к себе и дру-

---

[18] «Aus der Donauwörther Chronik des Johannes Knebel» (См. F. B a u m a n n, «Quellen...», S. 252):

«Also namen die dauren Leyphaim und Gunzburg, die stötlach, ein, machten ire hauptleut, fenderich und waibel. Auf ein tag do zochen sy zu Leyphaim für das stötlin heraus und wolten da ain schlachtordnung machen. Da fieng ir prediger an, Hanss Thoman genant, und prediget inen, dass sy keck weren d n sy striten um dass hailig evangelium, und si wurd kain spiess nit stechen, kain schwert nit schneyden, kain geschoss nit schiessen».

[19] W. V o g t, «Correspondenz...», № 149.

гие населенные пункты (например, Бургау и Иетинген), что все местечки и деревни вплоть до Аугсбурга согласны с крестьянскими отрядами (und in suma all flecken und dorfer bys gen Augspurg haben iren verstant) и что 19 марта происходило «общее шествие крестьян из всех деревень с развернутыми знаменами в Лейпгейм».

В связь с этими фактами Вайсенфельдер ставит революционные выступления против замков и монастырей в районах действия других отрядов; сведения об этом доходили к нему непрерывно. На несколько дней раньше крестьяне заняли два замка аугсбургского епископа — один в Альгау, другой в Пфаффенгаузене; в области Боденского озера отмечались агрессивные действия крестьян против монастырей в Залмансвейлере, Вайнгартене и ряде других мест. Автор письма останавливается на подробностях; например, в замках аугсбургского епископа крестьяне заявили, что епископ и все его служащие — их враги. Это значит, что статья о замках применялась уже во время предварительных переговоров не в той смягченной редакции, в какой она сформулирована в «Bundesordnung» «христианского объединения», а в варианте «Artikelbrief».[20] О происходивших в те дни переговорах автор говорит немного; он замечает, что было бы неплохо отколоть альгаусцев от остальных и тем облегчить военные действия, но в общем чрезвычайно скептично относится к возможности выиграть время в переговорах со всем крестьянством.

В письме выдвигаются и мотивы скептицизма. Все указанные действия революционной крестьянской партии говорят о том, что заявлениям вождей «христианского объединения» об умеренных и мирных целях придавать значения нельзя: «они ведут себя так заносчиво и все же заявляют, что никому они не собираются причинять вреда» (dergleichen ubermuet treyben sy vil und lassen sich doch heren, sy wollen niemant nichts thain). Общий вывод письма сводится к тому, что надо поскорее собрать силы и начать военные действия. «Если нет, — заключает автор, — они сами что-нибудь предпримут. Поэтому дело не может тянуться долго».[21]

Враждебные действия крестьян против замков и монастырей продолжались и после 25 марта, т. е. в период ульмского перемирия. 28 марта Швабский союз обратился к приозерному отряду по поводу насильственных действий против

[20] В «Artikelbrief» статья о замках и монастырях начинается так: «Nachdem und aber aller unraut, zwancknis und verderpnuss uss schlossern, klosstern und paffenstiften erfolgt und erwachsen».

[21] W. V o g t, «Die bayrische Politik...», Anh., S. 413—415: «...ob man gegen inen nit handlet wurden sy selbst etwas fuernemen, darumb kann es nit lang mer ansten».

вайнгартенского аббата, совершенных вопреки соглашению о перемирии.[22] О том же и в тот же день пришлось написать в балтрингенский отряд по поводу оксенгаузенского монастыря.[23] О подробностях действий крестьян против этого монастыря мы узнаем из письма его приора и конвента к сбежавшему аббату. Авторы сообщают аббату, что ради спасения монастыря от сожжения, а себя самих от смерти они вынуждены будут подчиниться крестьянам и вступить в их объединение. Сопротивляться они не смогут, бежать можно только прямо в руки к врагам, так что, заключают они, «мы не имеем иного средства удержать свою жизнь, как самим сделаться крестьянами», т. е. вступить в их объединение и отдать им оружие. Крестьяне вообще «делают все, что хотят».[24]

Сообщений о действиях крестьян против замков и монастырей приходило очень много со всех концов Верхней Швабии.[25] В самые последние дни ульмского перемирия разрушены были кемптенский монастырь и два принадлежавших его аббату замка: Либентан и Валкенберг. О капитуляции замка Либентан многие хронисты пишут как о выдающемся событии. Этот замок был убежищем кемптенского аббата и других знатных и имущих лиц, скрывших здесь свои драгоценности в надежде на неприступность укреплений. Яков Гольцварт пишет, что Либентан мог выдержать любой штурм, и никто им не овладел бы, если бы он сопротивлялся как следует. «Но аббат очень скоро прекратил сопротивление», — пишет он без дальнейших объяснений.[26] Верденштейн указывает в своей хронике, что сдача Либентана была результатом посредничества некоторых членов кемптенского магистрата, которым удалось, таким образом, спасти жизнь аббата и его людей и благополучно вывести их из замка, оставив крестьянам все хранившиеся там драгоценности.[27] Кохлей считает, что сдать «знаменитый замок» вынудило аббата предательство его защитников.[28]

На допросе Иерга Шмидта спрашивали, не воспользовался ли он предательством при занятии Либентана и других замков.

---

[22] W. V o g t, «Correspondenz.. ». № 153.

[23] F. B a u m a n n, «Akten...», № 178.

[24] W. V o g t, «Correspondenz...». № 148:

«...Deshalben mir unser leben nit wissen zu fristen, es sey dan das mir auch puren werden...was inen gefall, das hand sy thun».

[25] F. B a u m a n n, «Akten...», № 181, 182, 183.

[26] J. H o l z w a r t, «Rustica seditio totius fere Germaniae» (См. F. B a u m a n n, «Quellen...», S. 697):

«Quamvis autem immensa multitudo rusticorum istic ageret, tamen ea est arcis et loci opportunitas, ut illam nequaquam expugnare potuissent, si fortiter fuisset repugnatum, sed abbas satis mature cessit».

[27] «Werdensteiner Chronik» (Ib., S. 482).

[28] «Ein kurzer Begriff von Aufruhren und rotten der Bauern von Johannes Cochläus» (Ib., S. 785).

Шмидт ответил отрицательно и признал, что хвастал взятием Либентана в восемь дней.[29]

Эти события знаменовали конец полосы переговоров и начало открытой войны. Они определили также характер войны и роль отдельных действовавших в ней сил. Циммерман, видевший в Крестьянской войне, по словам Энгельса, «лишь угнетателей и угнетенных, злых и добрых и конечную победу злых», считает этот массовый поход на замки и монастыри ответом крестьян на нарушение условий ульмского перемирия господами из Швабского союза. Он старается доказать, что крестьяне преследовали только мирные цели, искренне добивались мирного урегулирования конфликтов и хотели честно соблюдать перемирие. Ссылаясь на известное письмо лейпгеймского отряда магистрату Вайссенгорна, где говорится о нападении на крестьянский пост, Циммерман утверждает, что этот акт был первым нарушением перемирия войсками Швабского союза. Напротив, все враждебные крестьянам хронисты и буржуазные историки утверждают, что именно крестьяне первые нарушили перемирие. Спор ведется, таким образом, вокруг формально-юридического вопроса: кто первый нарушил перемирие? Но для того, чтобы доказать вероломство господской партии, Циммерману достаточно было сослаться на многочисленные высказывания самих представителей этой партии, и тогда стало бы ясно, что все их разговоры о мирном соглашении были только средством выиграть время на подготовку военного разгрома крестьян. Кроме того, с формально-юридической точки зрения противники Циммермана могут возразить, что действия лейпгеймского отряда (в частности, расстановка им военных постов у городов и вся его тактика внутри городов) тоже мало соответствовали условиям ульмского соглашения.

Для историка Крестьянской войны эта сторона вопроса не столь важна. Изучая решающие события конца марта и начала апреля 1525 г., важно прежде всего установить, добился ли Швабский союз своей цели, удалось ли ему до начала открытых военных действий выиграть время. Трудно ответить, если говорить о подготовке военных сил. Допустим, что все обстояло так, как хотели руководители Швабского союза, что их заявления о полном окончании военной подготовки соответствовали действительности. Но ведь вся переписка Экка и Вайсенфельдера с баварскими герцогами, как и переписка Ульриха Артцта, ясно показывает, что Швабский союз решил выступить быстро не потому, что считал подготовку законченной, а потому, что дальше ждать было невозможно. Нам уже известен вывод Вай-

[29] F. Baumann, «Akten...», № 419, S. 28.

сенфельдера из всех сообщенных им фактов: «дело не может дальше продолжаться», потому что, если против крестьян не будут немедленно открыты военные действия, «они сами что-то предпримут». Швабский союз даже боялся, что он уже упустил время. 27 марта Экк писал, что ульмское перемирие глубоко огорчает его; он предотвратил бы его, если бы присутствовал в Ульме во время обсуждения.[30] В письме от 28 марта его тревога звучит еще сильнее: он уверен, что крестьяне сами начнут наступление, и требует «во-время начать действия» (rey zeyt weren), но вместе с тем снова указывает, что надо отколоть альгаусцев от других крестьян, и призывает к осторожности. Вся история мартовских переговоров показывает, что господская партия хотела выиграть время не только для военной подготовки, но и для разложения крестьянской организации при помощи местных соглашений; так надеялись обезвредить революционное толкование божественного права, проповедуемого революционной партией крестьян и способного увлечь за собой городской плебс. Большая война представлялась руководителям Швабского союза крайне опасной: она грозила превратиться в общую антифеодальную революцию, в которой города играли бы немаловажную роль. Следовательно, независимо от хода военной подготовки, Швабскому союзу требовалось время еще для политической подготовки разгрома крестьян в наиболее выгодных для себя условиях. Однако сделать этого он не успел и не сумел. События показали, что большая война подготовляется помимо той организации, с которой ведутся переговоры, и притом в самой опасной форме — на почве успехов народной реформации.

Повсеместный поход против замков и монастырей означал успех революционной партии, с самого начала возражавшей против такой конкретизации божественного права, которую ученые люди, основываясь на священном писании, формулировали бы в виде ограниченных пунктов из области существующих отношений. Те круги, которые выработали 12 статей, несмотря на общий и принципиальный характер последних, оказались все же вовлеченными в ульмские переговоры и повезли в свои отряды проект создания местных комиссий для рассмотрения крестьянских нужд. Но та партия, которая уже на первом меммингенском съезде заставила включить в «союзный устав» статью о замках и монастырях и не позволила включить в первое издание устава список докторов для определения норм божественного права (потому что понимала это право в смысле общего переустройства всех отношений на на-

[30] W. V o g t, «Die bayrische Politik», Anh., S. 422:
«Der anstandt mit den paurn ist mir ain getraulich layd. Wäre ich auch darpey gewest verhofft ich mich, ich wellte es gewendt haben».

чалах равенства), не могла принять ульмские условия даже для обсуждения. Замки и монастыри она рассматривала в духе «Artikelbrief» как вражеские очаги. Вопреки Циммерману следует утверждать, что для революционной партии, руководившей действиями против замков и монастырей, не существовало вопроса о первом нарушителе перемирия. Мы уже видели, что лейпгеймский отряд совершенно пренебрегал этими условиями. Он продолжал считать господ врагами и обращался к городскому плебсу с призывом к совместным революционным действиям. Руководившие разрушением кемптенского монастыря, а также замков Либентан и Волкенберг Иерг Шмидт (Кнопф) и его товарищи показали на допросе, что о нападении решено было задолго, еще на февральских совещаниях в Кемптене. Не случайно, конечно, Иергу Шмидту были поставлены рядом три вопроса: о несогласии его группы с предложением о полюбовных соглашениях с аббатом, о его призыве к крестьянам не допускать раскола («Lasst euch nit trennen») и о решении разрушить монастырь и замки.[31] Допрашивавшие старались установить наличие революционной программы, которая связывала воедино тактику отклонения соглашений с господами, призыв к солидарности крестьян и уничтожение очагов господской силы — замков и монастырей. Руководивший допросом кемптенский аббат был, конечно, заинтересован в установлении этих фактов и с этой целью составил порядок вопросов. Но невозможно допустить, что он выдумал столь последовательную программу революционной партии. Также нельзя поверить тому, что Иерг Шмидт подтвердил все только под воздействием пыток. Его ответ на 23-й вопрос и другие ответы показывают, что он упорно не называл лиц, неизвестных следователям, и вообще не во всем соглашался с обвинителями. Самый характер ответов исключает предположение, что они были подсказаны. Ответы весьма конкретны; в них указаны пункты, где происходили совещания. Особо показателен ответ на 24-й вопрос: по каким мотивам Шмидт говорил крестьянам — «не давайте, чтобы вас разлучали»? «На 24-ю статью, — записано в протоколе допроса, — он ответил, что, по его мнению, они не должны позволять, чтобы их разлучали, так как, если они допустят раскол и не будут держаться вместе, они не смогут оказать союзу никакого сопротивления и не будут иметь успеха в своих действиях, но будут все изгнаны и погублены».[32] Здесь

---

[31] F. Baumann, «Akten...», № 419, § 23—25.

[32] Ib., § 24:

«Uff den 24 articul sagt er, das sin mainung gewest sy. das sy sich nit trennen laussen sollen, dann wo sie sich nit zusamen halten und entrennen laussen, mögen sie dem bunt kain widerstand thun, und werd ir furnemen kain furgang haben, sonder syen all vertriben verdörbt».

видно стремление доказать оборонительный характер действий обвиняемых. Для Иерга Шмидта такое желание вполне понятно; но совершенно невозможно, чтобы в этой форме ответ был продиктован аббатом или чиновниками Швабского союза. Ясно, что разрушение кемптенского монастыря, замков Либентан, Волкенберг и других, о которых упоминается в допросах, соответствовало программе революционной партии и само по себе не было связано с отношением господ к ульмскому соглашению. Конечно, революционная партия старалась использовать все нарушения перемирия господами и Швабским союзом, чтобы разоблачить перед крестьянством настоящие намерения господской партии и благодаря этому сделать поход против замков и монастырей массовым, общекрестьянским. Но сами руководители не связывали своих действий только с нарушениями восьмидневного перемирия; эти действия соответствовали заранее намеченной программе.

Обратимся еще к одному примеру, который весьма ярко показывает обстановку похода против замков и монастырей в период ульмского перемирия. Гегбахский женский монастырь, известный нам по «Гегбахской хронике», остался цел. По словам хрониста, его удалось спасти, но монахини и аббатиса пережили в последние дни марта крайнюю тревогу. Обстоятельства рисуются хроникой следующим образом.

Крестьяне балтрингенского лагеря стали появляться в монастыре с первой половины февраля. Они предъявляли сравнительно умеренные требования облегчить их повинности, но сопровождали это весьма радикальным толкованием священного писания. О первых посещениях крестьянами гегбахского монастыря мы уже знаем. Затем, как сообщает хроника, крестьяне собирались в лагере еженедельно и обсуждали способы отнятия имущества у монастырей и дворян и изгнания монахов и монахинь. Здесь в хронике, очевидно, имеются в виду споры об отношении к господам и прочие тактические споры, вызванные различным пониманием божественного права. В первые недели преобладала тактика умеренных; об этом говорят предъявлявшиеся требования. Но в конце марта, повествует хроника, «злой враг проявился пуще прежнего» (da wass der böss find aber strenger uff, den zuvor).

28 марта несколько (etlich) крестьян увезли из монастыря рожь и заявили, что это их рожь, что лучше отдавать ее крестьянам, чем чужим (und mir soltent ess inen auch bass gunnen, dan den fremden). Смысл этой фразы, без сомнения, в том, что ржи здесь больше, чем надо обитательницам монастыря, а потому ее следует не продавать на сторону, а распределять между соседними крестьянами; вот почему последние считали эту рожь своею. Таким образом, часть крестьян балтрингенского

лагеря стала применять на деле свое понимание божественного права в духе своих представлений о равенстве и всеобщей обеспеченности.

«И пришли злые жены (крестьян), — рассказывает дальше автор хроники, — и стали ругать мою сударыню и ее служительниц за то, что они призвали против их мужей (Швабский) союз, а если станут убивать их мужей, то они придут сюда и выцарапают им (аббатисе и ее служительницам. — *М. С.*) глаза. (Они заявили), что им приходится выполнять все трудности, и коров доить, и носить плохие платья, в то время как им (монахиням. — *М. С.*) можно одеваться в господские чистенькие шубки. (Дальше они сказали нам), что нас погонят в общий лагерь и наденут нам на головы простые повязки, и мы также обязаны рожать детей и испытывать родовые боли, как они...»[33]

Оба выступления крестьян и крестьянок 28 и 29 марта были организованными демонстрациями, и лейтмотивом их была идея равенства прав, богатств и обязанностей. Поводом к демонстрациям (по крайней мере для второй) явились ожидавшиеся нападения войск Швабского союза. Но характер этих выступлений свидетельствует о революционной пропаганде, которая воспринималась в деревне в духе примитивного равенства имуществ и труда. Эта пропаганда исходила от тех, которые не хотели считаться с перемирием и вообще призывали не доверять господам. Другие руководители крестьян были против этого. В хронике рассказывается дальше, что описанные вторжения ввергли монахинь и аббатису в великую тревогу; они ожидали дальнейших враждебных действий лагеря. В тот же день, 29 марта, явились другие крестьяне, заявили о желании включить монастырь в свое братство и сделаться его покровителями (Schirmherren). Одни крестьяне при этом повесили на воротах монастыря красный крест,— эмблему войск Швабского союза; в то же время другие дали понять, что монахини должны стать крестьянками, и собирались сжечь монастырь. Ночью аббатиса и монахини не спали. Они усиленно отправляли свои вещи в Биберах и сами готовились бежать туда же. Ожидая с минуты на минуту поджога и желая спасти побольше вещей, монахини все

[33] «Heggbacher Chronik» (См. F. B a u m a n n, «Quellen ..», S. 282—283:

«...und kamend die bösen wiber und händletent min frauen und die amptfrauen, sy hetent den punt über ir mann angerieft, und wen man ire mann todte, so weltend sy herin und inen die augen usskrezen, und sie müessent nuss und die kien melcken und böss jubben tragen, und sy herin und saubere belzlin tragen, und man würd uns in den gemainen hufen triben und das hess ob dem haupt zuesament binden, und mir müesset auch kint hon und uns wehe geschehen lon, wie inen...»

время были готовы к бегству; они надели на себя столько платьев и прочих предметов туалета, что не могли бы, по словам автора хроники, не только бежать в Биберах, но и добраться до ворот (sy hetent darin nit für das thor kinden kommen, ich will geschwigen gehn Biberach). Друзья и помощники аббатисы усиленно вели переговоры с городскими властями Биберaха о предоставлении монахиням приюта. Положение спас вождь балтрингенского лагеря умеренный Ульрих Шмидт из Сульмингена. Монастырскому гофмейстеру удалось уговорить крестьян, расположившихся на дворе и собравшихся сжечь монастырь, отправиться вместе с ним в лагерь к Ульриху Шмидту. Тот выразил крестьянам свое крайнее сожаление по поводу их образа действий. Вначале крестьяне не обращали на него внимания и готовились совершить задуманное нападение.[34] Впоследствии, однако, Шмидту и гофмейстеру удалось после больших усилий склонить их к миру и вынудить у них обещание держать себя по отношению к монастырю по-братски.[35] Гофмейстер заявил крестьянам, что после нарушения ими условий братства нельзя им верить на слово. Благодаря этому ему удалось заручиться письменным обязательством, составленным, однако, так, что подписавшие крестьяне не поняли его (und verstondent in die puren selbst nit).

Эта история, рассказанная автором «Гегбахской хроники», показывает, что среди крестьян балтрингенского лагеря действовали два направления пропаганды; организация крестьян для действий против замков и монастырей была делом одной партии, другая же энергично отстаивала мир и призывала соблюдать ульмские условия.

Наблюдая деятельность революционных крестьян, связанную с пропагандой среди них идей равенства, и видя отклик в социальных низах городов, руководители Швабского союза убеждались, что на деле реформация принимает ту форму, которую придают ей народные проповедники. Это давало основание подозревать, что и городские верхи, рассуждающие о христианской свободе, в конце концов выдвинут свои варианты «братской любви» и дележа богатств духовной и светской аристократии в свою пользу. Руководители Швабского союза недоверчиво относились к абстрактным ограничительным

---

[34] Ib., S. 287:
«Ulrich sagt, es wer im von herzen laid, sy gebent aber nüzs umb in und hettent angefangen über das closter ziehen».

[35] Ib.:
«Das bat sie Ulrich Schmidt auch treulich, dass sie es im nit zue laid thetent, er wass inen zu from und schlecht und het nit gemaint, das es also solte sin gangen. Also underredtent sy sich under einandern und sagent, sie weltent darvon stohn und unsere brueder sin».

объяснениям лютеровского и цвинглианского толка. Тем более не могли они доверять всяким умеренным статьям объединенных крестьян, среди которых продолжала действовать революционная партия, проводившая тактику «Artikelbrief». В этой обстановке руководители Швабского союза могли убедиться, что невозможно предотвратить большую войну завязанными в Ульме переговорами; от последних нечего было ждать, что они расколют объединенное крестьянство и сведут движение к третейскому разбору местных дел. Наиболее воинственные деятели Швабского союза, принадлежавшие к партии Леонарда фон Экка, указывали, что большая война, угрожающая охватить множество деревень и городов, назревает вопреки ульмским условиям; поэтому нельзя откладывать и надеяться на переговоры. Во всех письмах Экка и Вайсенфельдера говорится, что крестьяне не будут соблюдать условий перемирия и, если не будут внезапно разбиты, выступят и нападут сами; а события конца марта не оставляли никаких иллюзий насчет характера этого нападения. Здесь интересно отметить, что Энгельс, знавший о революционных действиях крестьян в те дни только те факты, которые приведены у Циммермана в доказательство ошибочного тезиса, установил, что одновременность этих событий указывает на их подготовку сторонниками и учениками Мюнцера.[36] Экк и его партия знали не только об одновременности крестьянских выступлений, но и о сопровождавшей их пропаганде равенства, исходившей от народной реформации и способной сделать опротивевшую Экку «крестьянскую братскую любовь» общим лозунгом деревень и городов.

Высказываясь в этих условиях за немедленный удар, руководители Швабского союза стремились обеспечить за собою аристократические и богатые элементы наиболее важных в этом крае городов. Особое место в планах Швабского союза занимал Ульм. Еще 21 марта Экк писал баварским герцогам: «Крестьяне очень основательно усиливаются, хотя я надеюсь, что они не извлекут пользы из своего злодейства, если удастся удержать некоторые города и особенно Ульм».[37] Но мотивы лейпгеймского удара особенно хорошо объясняет официальное письмо Швабского союза к Трухзесу, написанное также Леонардом фон Экком 2 апреля. Это приказ нанести решительный удар, и мотивируется он ситуацией в Ульме. Прежде чем познакомиться с письмом, необходимо остановиться на тактике верхнешвабских городов в решающие дни конца марта 1525 г.

---

[36] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 167.

[37] W. Vogt, «Die bayrische Politik...», Anh., S. 417:
«Die pauren sterken sich ser und fast, wiewol ich gehoff, sy sollen irer puberej nit geniessen, wan anderst etlich stet furbehalten und sunderlich Ulm».

Города были участниками Швабского союза. Теперь знатные руководители последнего напоминали городам об их союзнических обязанностях, о том, что они обязаны помогать партии господ в борьбе с революционным крестьянством. 30 марта Швабский союз довел до сведения Меммингена о всех действиях революционной крестьянской партии против замков и монастырей, совершенных вопреки перемирию. Мемминген извещали и о том, что союз решился применить силу, так как перемирие нарушено крестьянами. Союз, однако, не хочет, чтобы крестьянская верхушка приняла это как нарушение перемирия с его стороны. Поэтому он просит меммингенских правителей «как верных участников союза» (als getreue bundesverwandte) объяснить находящимся в их городе «некоторым лицам из крестьянских делегатов» (ettlich der gepawrschaft ausschuss) его истинные мотивы и не верить другим версиям.[38] 1 апреля Швабский союз, отвечая магистрату Меммингена на запрос, о котором речь будет дальше, снова подчеркивает, что насильственные действия против крестьян предприняты им для защиты подвергшихся нападению участников Союза; города Верхней Германии он называет своими «дорогими союзниками» (als... lieben bundtsverwanden).[39]

Однако, напоминая городам об обязанностях союзников, руководители Швабского союза в интимной переписке между собою с крайней неуверенностью говорили о позиции городов. Еще в первые дни брожения в Верхней Швабии Экк писал баварским герцогам, что многие города наблюдали бы происходящее с удовольствием, если бы не опасались за собственное имущество.[40] Несколько позже он не без удовольствия отмечал разногласия среди городского населения и сторонников реформации в вопросе об отношении к крестьянам; но вместе с тем, как нам уже известно, он не доверял даже богатым горожанам, примыкавшим к реформации. В решающие последние дни марта перед лицом развернувшихся действий революционной крестьянской партии и успехов пропаганды народной реформации позиция некоторых городов казалась неясной: останутся ли они верны Швабскому союзу или же будут увлечены общим стремлением перенести понятия реформации на социальные отношения? Предстояла борьба за города между Швабским союзом и революционным крестьянством, имевшим на своей стороне социальные низы городов. Трудность этой

[38] F. Baumann, «Akten...», № 183.
[39] Ib., № 188, S. 178—179.
[40] W. Vogt, «Die bayrische Politik...», Anh., S. 381:
«...ich glaub auch wol, das vil stet geren zusechen, wenn sy irer gueter darunder nit besorgten».

борьбы выяснилась на меммингенском съезде верхнешвабских городов 27 марта и в переписке вокруг съезда.

Созывая этот съезд, Меммингen в обращении к городам Верхней Германии подтвердил свою верность Швабскому союзу. Цель съезда в том, чтобы оставаться «покорными союзниками Швабского союза и выполнять свои обязанности»,[41] в числе которых — поставка военной силы. Созыв съезда мотивировался опасностью, грозящей городам ввиду дружбы некоторых городских общин с крестьянами; такие общины намерены не допускать солидарности городов со Швабским союзом, а это привело бы к сильному ухудшению роли городов внутри Союза.[42] Ввиду всего этого города не могут остаться в стороне при предстоящих переговорах в Ульме между Швабским союзом и крестьянами. Предложение сводится к тому, что города должны оказать полное содействие Швабскому союзу, стремящемуся добиться полюбовного или арбитражного соглашения с крестьянами. Этому и должен быть посвящен созываемый 27 марта съезд «верхних городов».

Помочь Швабскому союзу добиться желательного ему исхода ульмских переговоров означало: вместе с ним добиться от крестьян согласия на переговоры по конкретным вопросам в каждом владении в отдельности и отказа от требования обсуждать общие вопросы всего крестьянства на основе божественного права. Городскую верхушку это вполне устраивало, — осуществление такого плана расстроило бы не только единство внутри крестьянских лагерей, но и единство между крестьянами и городскими массами, которые очень живо реагируют на проповедь социального равенства, но равнодушны к местным делам крестьян отдельных владений. Однако за день до съезда, 26 марта, к магистрату Меммингена пришла делегация «христианского объединения» трех отрядов[43] и попросила совета и помощи в отстаивании святого Евангелия по определению ученых докторов, которые могут указать, что «создано всемогущим богом для человека». Магистрат отказался, но они не хотели уходить, а потребовали созыва всей городской общины, указывая что некоторые меммингенцы помогают Швабскому союзу в борьбе против крестьян. Они вынуждены

[41] F. Baumann, «Aktэn...», № 166:

«...och kein stat wider die besigelte bundsainung zu sein, von ymatz nit geret, sonder derselben und allen stetten in all weg als gehorsam bundsverwanten, wie sy zethun schuldig sind, gelept und nachkomen werd».

[42] Ib.:

«...wa gemain stend in etlich stet zusetz zu ross oder fuss, wie uns ausslangt, legen, die gemainden in den steten dawider sein, und abermals den erbern stetten bei gemainen stenden des bunds grosse verklainung, ungnad und ungehorsam zugemessen werden mecht».

[43] Ib., № 172.

сообщить об этом магистрату, потому что их «деревни не окружены каменными стенами». К концу беседы «кузнец заявил также что если их не хотят выслушать, то не следует к ним обращаться с призывами».[44]

«Кузнец» — это, очевидно, Ульрих Шмидт из Сульмингена, вождь балтрингенского лагеря и активный деятель «христианского объединения» трех отрядов; три дня спустя он, как нам уже известно, предотвратил сожжение гебахского монастыря и убеждал крестьян соблюдать заключенное с господской партией перемирие. Делегация, следовательно, состояла из умеренных. Они апеллировали к магистрату, но твердо настаивали на принципиальном решении спорных дел на основе Евангелия и требовали от городов защиты.

Таким образом, с одной стороны, от городов требовали выполнения союзных обязательств по отношению к высшим сословиям Швабского союза—требовали помощи в разъединении, а затем и в разгроме крестьян; с другой стороны, крестьяне, рассчитывавшие на поддержку городских общин, требовали помощи городов в отстаивании божественного права.

На съезде верхнешвабских городов 27 марта в Меммингене это положение подробно обсуждалось. Когда делегаты ознакомились с порядком дня, доклад сделал бургомистр Меммингена. Он информировал о ходе переговоров крестьян со Швабским союзом от 7 до 25 марта, т. е. от образования «христианского объединения» трех отрядов до ульмского перемирия. Текст ульмских условий также был оглашен. Затем началась оценка ситуации, причем каждая делегация выступала отдельно (jede insonder,) но в протоколе дана общая сводка: положение таково, что городам постоянно грозят ущерб и гибель жизни и имущества (nachteil, schaden und verderben leibs und gutz). В результате было единогласно принято подробно аргументированное решение.

Прежде всего в нем констатируется неясность ситуации ввиду установленного два дня назад восьмидневного перемирия для обсуждения ульмских предложений обеими сторонами. Решили собраться вторично 31 марта, так как на 30 марта было назначено в Меммингене совещание трех отрядов, на котором предстояло выяснить отношение крестьян к ульмским предложениям. Тем не менее подчеркивалось, как заранее известное, что крестьяне не согласятся на предложенный в Ульме разбор дел местными комиссиями; и съезд решил определить свою точку зрения на этот, наиболее вероятный, случай.

---

[44] Ib.:
«Der Schmid hat auch gesagt, woll man sie nit hören, so durf man sie nit berufen».

Было признано, что, если Швабский союз ответит на крестьянский отказ немедленным вооруженным нападением, крестьяне добьются у дружественных им общин верхних городов защиты и помощи. Легко себе представить, говорится в резолюции, как достанется городским правителям, если они вздумают воспротивиться.[45]

Вместе с тем подчеркивается, что всякая помощь (людьми или деньгами) Швабскому союзу в силу союзных обязательств городов вызвала бы со стороны крестьян стремление разгромить прежде всего города: они считали бы поступок городов предательством после того, как между ними и крестьянством установилась самая тесная экономическая взаимозависимость. Крестьяне и горожане кормили друг друга и доставляли друг другу главную часть доходов (dann sie bissher der erbern stet märckt besucht und ab, mit und von ainander ir narung und maist einkomens gehabt haben). Такие мнения распускаются некоторыми крестьянскими кругами среди простого народа (und wirt dabey auch anzaigt und von etlicher baurschaft in den gemainen mann getragen). Все это не позволяет городам продолжать выполнение их обязательств перед Швабским союзом по союзному договору, «потому что городские правители слишком слабы перед их общинами».[46] Еще большее возбуждение в общинах вызвал бы ввод войск Швабского союза в города.

Но, с другой стороны, так же невозможно оставить сословия Швабского союза, так как легко представить, насколько может упасть после этого значение городов, какой ущерб причинит это городам, всей стране и людям.[47]

Сложность положения усугубляется тем, что крестьяне не желают и нейтралитета городов (das die erbern obern stet also stilsitzen und zusehen); они никому так не доверяют, как именно городам.

Принимая все это во внимание, наметили предварительное

---

[45] Ib., № 176, S 170:

«...so ist zu besorgen, das die bawrn die gemainden in den erbern obern stetten, die mercklich verfreuntschaft sein, sy bey recht zu hanthaben anrufen, auch darauf hilf zu sagen und beistand, wie zu besorgen, bey inen erlangen. Was dann den oberkaiten in stetten wa sy dawider sein, darauss von den iren begegnen wurd, ist leichtlich zu bedenken».

[46] Ib..

«Aus dem Allem gut abzunemen, das den erbern... stetten gemainen bunt verrer hilf mit gelt oder leuten wider die bawrschaft, wie sie gern thaten und sich inhalt der ainigung schuldig erkennen, (ze tun) unmüglich und bey den iren unerheblich, dann die oberkaiten in den stetten iren gemainden zu schwach sein».

[47] Ib., S. 171.

«... und also aller und den erbern stetten anders nichtz, dann unbegreiflicher und unuberwintlicher schaden, entlichs verderben und zerrittung stet, land und leut darauf steet».

решение, чтобы предложить его на утверждение всем магистратам представленных и не представленных на съезде городов. Было решено «довести до сведения высших сословий Швабского союза и убедить его всеми возможными красивыми словами» (mit andern zierlichen worten und erpieten), что города Верхней Германии искренне огорчены крестьянскими волнениями, что они решили использовать свое влияние и выступить посредниками в решении спорных вопросов с крестьянами. При этом следует обязательно указать им же, что города действуют «в полном единодушии со своими общинами». Мы видим, что первой заботой городов было рассеять всякие подозрения высших сословий Швабского союза и обеспечить их доверие. Но самое трудное заключалось в том, чтобы действительно достигнуть согласия городских общин на посредничество городов. Резолюция рекомендует представить дело общинам так, будто посредничество предпринимается по желанию самих крестьян. Последние просили у городов правовой защиты (umb beschützung und hanthabung zu recht angeruft); но правовая защита означает, что крестьяне должны рассматривать города как беспристрастных судей по всем их одновременным общим жалобам против отдельных господ (in allen iren gemainen beschwerden samenthaft gegen ainer yeden herrschaft), соглашаться с окончательными решениями городов, если не будет полюбовного соглашения, и вполне полагаться на то; что города будут действовать исключительно по-христиански и справедливо в интересах спокойствия и мира.[48] Градоправители Верхней Швабии рассчитывали таким путем заручиться поддержкой своих общин, чтобы изолировать их от крестьян. Кроме того, они надеялись, что их предложение понравится руководителям Швабского союза; крестьянам же предполагалось намекнуть от имени всех городов, включая их общины, что в случае отклонения их предложения какой-либо стороной они, вероятно (villeicht), вынуждены будут что-нибудь предпринять, чтобы соглашение было достигнуто. В резолюции еще раз была выражена уверенность, что беспристрастное на вид выступление о правовой защите, предпринятое якобы по просьбе самих крестьян, обеспечит магистратам покорность и полное одобрение городских общин; а так как крестьяне убедятся, что города вполне солидарны со своими общинами, они не решатся отклонить предложения городов.[49]

---

[48] Ib.:
«...der unzweifenlichen hoffnung, die erbern stet werden darin ain solh cristenlich, pillich und allen tayln leidlich erkanntnuss und einsehen thun, damit die oberkaiten und ire underthanen zu ruw und friden komen».

[49] Ib., S. 172:

До следующего собрания представителей городов, назначенного на 31 марта, этот план хотели предложить общинам, а одновременно — выяснить настроение крестьян каждого отряда и их отношение к ульмским предложениям.

Материалы второго съезда верхнешвабских городов не сохранились, но из ряда источников мы все же знаем, что он действительно состоялся в назначенный день. 31 марта город Пфуллендорф написал в Меммингеи представителям верхних городов, что он не может быть представлен «на происходящем там теперь съезде» (dass sie den jetzigen tag nit beschickt hab), так как времени слишком мало.[50] По другим мотивам заявил о том же город Иберлинген.[51] 1 апреля делегаты верхних городов отправили письма Швабскому союзу и балтрингенскому лагерю; из них мы узнаем, что города приступили к реализации своего плана.[52]

План заключался, как мы видели, в том, чтобы, обманув городские общины мнимой правовой помощью крестьянам, изолировать последних от широких слоев городской массы и заставить принять те условия Швабского союза, которые они до тех пор, рассчитывая на поддержку городского плебса, отклоняли, т. е. ульмские условия, предусматривавшие местные разборы крестьянских жалоб. Города оказались между двумя лагерями, причем каждый добивался от них солидарности и помощи. Дилемма заключалась в том, должны ли города вместе со своей народной массой откликнуться на призыв революционного крестьянства и итти на разрыв со Швабским союзом, т. е. со всеми своими привилегиями в феодальном обществе, или же остаться верными Швабскому союзу и сохранить свои привилегии. Разобраться в этой дилемме помогают указанные в меммингенской резолюции и уже приведенные здесь разговоры о том, что города и деревни связаны взаимными выгодами и доходами, так как крестьяне посещают городские рынки. Но города предпочли остаться верными Швабскому союзу: они цеплялись за свои привилегии в феодальном обществе и боялись «Verkleinung».

Однако переписка Экка и Ульриха Артцта показывает, что руководители Швабского союза, следившие за политикой городов, не придавали большого значения планам магистратов и продолжали беспокоиться о положении в городах. Они имели

«...Und so das beschicht, so achten meine herren die gesandten das nachgeents die erbern stet bey den iren alle gehorsam und underthenigkait finden und mit fugen. So möcht kein tayl das mittel auss gehorten ursachen wol abschlahen».

[50] Ib., № 185.

[51] Ib., № 184.

[52] Ib., № 186, 187.

полное основание сомневаться в том, что магистраты в нужный момент останутся господами положения. Слабость городских правителей перед общинами подтверждалась самой меммингенской резолюцией. Сами магистраты на меммингенском съезде ставили вопрос о верности Швабскому союзу в зависимость от исхода задуманного плана. Господа из Швабского союза утверждали, что крестьяне решительно отвергнут предложения меммингенской резолюции при полной поддержке со стороны городского плебса. Скептического взгляда придерживался и магистрат Иберлинга, отказавшийся участвовать в меммингенском съезде, полагая, что ничего плодотворного от усилий городов ожидать нельзя после того, как провалились все попытки высших сословий.[53] Поэтому руководители Швабского союза и особенно партия Экка утвердились в своем мнении, что только удар пехоты и конницы по крестьянским лагерям может оказать решающее действие на города. 28 марта Экк писал баварским герцогам, что два высших сословия — князья и графы — завершили все военные приготовления; в ближайшие дни они нанесут крестьянам первый удар, а затем договорятся с городами о продолжении похода.[54]

В свете этой борьбы за города следует оценивать и составленный Экком приказ Швабского союза Георгу Трухзесу немедленно и в первую очередь напасть на лейпгеймский лагерь, расположенный близ резиденции Швабского союза — Ульма; это должно было подчеркнуть особую заботу о городах — членах союза (pundts verwandten). Если силы Швабского союза оттянуть в другое место, это будет использовано простым народом Ульма. Пойдут злые разговоры, что союз своих не защищает, что городу грозит разорение. Цель этих и подобных злых разговоров — вызвать отпадение городов от Швабского союза. «Вы сами, как разумный человек, — говорится дальше в послании к Трухзесу, — можете взвесить, с каким упорным напряжением нам до сих пор удавалось обеспечить во всем этом деле хорошее отношение Ульма к сословиям. Если мы и Ульм доведем до недовольства и потеряем его, это определит результат войны, и все города от нас отпадут, и такое потрясение от этого последует, что положение не сможет быть восстановлено без крупных потерь и кровопролития».[55]

---

[53] Ib., № 170.

[54] W. V o g t. «Die bayrische Politik...», Anh., S. 423:
«Vermainen sy die stet alsdann zu inen zuzichen und sich mit e. f. g. umb solchen zug zuvertragen».

[55] W. V o g t. «Correspondenz...», № 171:
«...dan ir als der verstendig habt zuerwegen, das wir mit grossem vleiss pisher erhalten, das Ulm sich gegen den stenden und in diesem thon wol helt. Solten wir auch Ulm zu unwillen pringen und verlieren, das der krieg sein endschaft (по предположению издателя, здесь нехватает слова «erreicht».....

Это послание не оставляет никаких сомнений, что приказ о немедленном прекращении ульмского перемирия и о нападении на лейпгеймский отряд должен был удержать города в Швабском союзе и воспрепятствовать крестьянам привлечь города на свою сторону при помощи благожелателей в городских общинах. Последний вариант, представлявшийся неизбежным при естественном ходе событий, рассматривался как угроза полного разрыва городов со Швабским союзом и общей антифеодальной революции. Нападение на лейпгеймский отряд должно было предотвратить эту опасность. Еще 27 марта в составленном Экком циркуляре Швабского союза говорилось, что «без надлежащего вооруженного отпора восставшим крестьянам вся немецкая нация окажется зараженной и приведена будет в состояние открытого мятежа».[56]

Поскольку руководители Швабского союза не верили в успех расчетов верхнешвабских городов на единодушие с общинами и на изоляцию крестьянства, единственным выходом оставался немедленный удар в районе, имевшем наиболее важное значение для позиции городов. Кое-где сами магистраты ждали и даже требовали от Швабского союза вооруженной расправы с крестьянами, чтобы успокоить волнения в городах.

Характерны два примера.

В конце марта и начале апреля происходили значительные волнения в южно-франконском городе Нордлингене—северо-восточнее Ульма. Некоторые из городской общины стремились установить связь с отрядом крестьян того района и разоблачить антикрестьянские комбинации нордлингенского магистрата, а также его интриги со Швабским союзом. С этой целью в Лангенау, на военной ульмской дороге, нордлингенцы при помощи крестьян напали на почтового курьера своего магистрата; у него отняли письмо магистрата к Фюснеру, уполномоченному Швабского союза для переговоров с крестьянским отрядом. Письмо было отправлено в лагерь, а затем оглашено в городе.

В нем говорилось прежде всего об опасном положении в городе в связи с нарастанием движения низов и выражалось некоторое удовлетворение тем, что зажиточные элементы движения уже в значительной степени образумились; затем давались сведения о положении в крестьянском лагере. В последней части письма больше советов, чем информации. Эти советы,

---

— *M. C.*) und all stet von uns fallen und im solche zerrüttung darauss ervolgen, die nit wol und on verderben und plutvergiessen nit widerpracht wurde...»

[56] Ib., № 150 (в изложении Фогта):

«...so dass ohne stattliche Gegenwehr die gemeine deutsche Nation befleckt und in völlige Empörung gebracht wird».

очевидно, и составляли цель письма. Крестьяне, говорится там, только наполовину боеспособны, у них мало длинных копий и нет огнестрельного оружия; вообще положение лагеря настолько невыгодно, что надо удивляться медлительности, с которой действуют против крестьян и которая представляется авторам письма ребячеством. Советники Швабского союза, по их мнению, до сих пор чересчур щадили (verschonten viel zu viel) крестьян. Если бы крестьяне выиграли кампанию, они бы их, по всей вероятности, не щадили.[57] Вот с каким нетерпением правители Нордлингена ожидали расправы Швабского союза с крестьянами. В этом они видели лучшее средство к успокоению самого города.

Второй пример относится к концу апреля, когда в связи с уходом Трухзеса в сторону Франконии движение в районах Гегау и Шварцвальда усилилось вновь. Правители Виллингена, которые еще 13 декабря 1524 г. первые начали кровавое подавление крестьян, 29 апреля писали Георгу Трухзесу, что он должен срочно прибыть в их район и действовать против крестьян, расположившихся вокруг города. Авторов письма тревожило прежде всего положение в самом городе. Происшедший уже к тому времени разгром верхнешвабских крестьян дал им возможность привлечь на свою сторону массы люмпен-пролетариата заманчивой перспективой грабежа разгромленных крестьян. Есть у нас в общине, пишут они, много бедных людей, «которые ничего не имеют, кроме того, что они ежедневно достают» (die nichts haben, ausser was sie täglich gewinnen); они нетерпеливо ожидают обещанного грабежа деревень; если же будет отсрочено нападение на крестьян, занимающих замки, города и местечки Австрийского Дома и проявивших себя таким образом открытыми врагами Габсбургов и Швабского союза, как бы эта нетерпеливая городская беднота не выступила сама и не обратилась бы против зажиточных элементов в самом городе.[58] Если крестьянская война придала движению городского плебса новое содержание, то в кровавом разгроме революционных крестьян господствующая верхушка немецких городов видела средство вернуть плебс к тому состоянию, когда он, по выражению Энгельса, «представлял собою шумную, жадную до грабежей, продающую себя за не-

[57] L. Müller. «Beiträge zur Geschichte des Bauernkrieges im Riess und seinen Umlanden» («Zeitschr. des hist. Vereins für Schwaben und Neuburg». Augsburg, 1889).

[58] F. Baumann. «Akten...», № 250.

сколько бочек вина толпу», и обратить его против крестьян.

Таким образом, действия революционной крестьянской партии против замков и монастырей в конце марта и начале апреля подорвали всякое доверие к ульмским переговорам. Повторяем еще раз: целью этих переговоров, как и посредничества магистратов, было заставить крестьян отказаться от общепринципиальных требований на почве божественного права, свести дело к узко крестьянским и притом чисто местным требованиям, чтобы изолировать крестьян от городов, разбить их на мелкие местные группы и быстро разгромить; руководители Швабского союза должны были, наоборот, признать, что в ходе борьбы на базе требований божественного права, понимаемого в духе социального равенства, устанавливался контакт крестьян и городских низов с перспективой сплочения всех антифеодальных сил деревень и городов, а также изоляции аристократической верхушки городов. Не добившись разобщения и изоляции крестьян, Швабский союз решил предотвратить эту угрозу внезапным нападением на них; он шел на явный риск приближения опасности, но в создавшихся условиях это представлялось единственным выходом.

Если начавшаяся 4 апреля открытая война приняла грозный характер для всей феодальной Германии, то причины этого заключались в революционной тактике борьбы против замков и монастырей и в твердой позиции, занятой крестьянами в отношении общепринципиального требования божественного права. Твердая позиция в вопросе о божественном праве была в то время характерна не только для революционной партии. Ее занимало и умеренное большинство, требовавшее общего арбитража и обязательного включения в список арбитров (как утверждается в резолюции первого съезда верхнешвабских городов) «теперешних проповедников Евангелия, зачинщиков всех этих волнений, понимающих, что́ терпимо и что́ нетерпимо согласно слову божьему».[59] Однако уже то, что крестьянские делегаты в Ульме сразу не отвергли предложений о создании местных арбитражных комиссий, а повезли их в лагери для обсуждения, показывает колебания в среде умеренных крестьян. Кроме того, необходимо иметь в виду следующее: крестьянскому упорству в вопросе о боже-

[59] Ib., № 176, S. 170:
«...das der fürgeschlagne yeder herrschaft gegen seinen underthanen zu baiden tailen in sölichen sachen zu wenig seyen, auch das die bawrschaft, wie den stetten furkomen ist, in kain recht sich ainlassen, die jetzon bredgern des evangeliums, die dieser sachen beweger, und wes das wort gotz leiden müg oder nit, verstendigt, seyen dann vor allen anderen damit und bey».

ственном праве придавалось такое исключительное значение потому, что на фоне успехов революционной пропаганды все ограничительные уточнения понятия божественного права, исходившие от умеренной партии, в ходе движения игнорировались. По общему мнению высших сословий Швабского союза и магистратов, «слово божие» будет воспринято не в рамках тех статей, которые составлены учеными знатоками священного писания, а как общее требование социального равенства, которое должно быть введено богом через самих людей. Это популярное в народе толкование, выводящее понятие божественного права за пределы аграрных отношений и крестьянского быта, не ограничивает его вообще какими-либо конкретными статьями, а рассматривает как общую широкую основу революционного устранения социальной несправедливости. Это понимание божественного права руководящие круги Швабского союза и аристократическая верхушка городов считали основой не только крестьянско-плебейского единства, но и общего антифеодального фронта деревень и городов.

Таков смысл знакомых нам жалоб Экка на распространенность «крестьянской братской любви» в городской массе и на то, что можно опасаться дальнейшего распространения этой идеи. Совершенно ясно и откровенно высказался в этом отношении магистрат Иберлингена, отличившийся энергичными мерами против всяких связей местного населения с крестьянами и какими-либо евангелическими течениями.[60] Магистрат ответил отказом на полученное из Меммингена приглашение принять участие в съезде верхнешвабских городов и выдвинул следующий мотив. Город очень хотел бы участвовать в съезде и в общих усилиях приостановить мятеж, предотвратить кровопролитие; однако он не может этого сделать: «их (крестьян.— *М. С.*) статьи, которым они вместе присягали, направлены не против определенных названных тягот, но обращены исключительно на то, что они, как христианские братья, хотят защищать святое Евангелие и божественное право и располагать ими, как это им нужно»,[61] а потому нельзя рассчитывать, что из посреднических усилий получится что-либо плодотворное. Главное зло в требовании божественного права

[60] Ib., № 169; см. также J. J ö r g. op. cit.. S. 128—130.

[61] Ib., № 170:

«allein weil sich ire artickel, so sie zusamen schweren, nit auf ainich benantlich beschwerden, besonder allain vast dahin lenden, das sie als cristenlich prueder das hailig evangelium und gottlich recht, souil an inen sei, beschirmen und hanthaben wollen...»

усматривалось, таким образом, не в том, что на его основании могут быть составлены определенные статьи, а в широком понимании этого права как основы всяких далеко идущих социальных требований. Важно, конечно, установить прежде всего, какие статьи имеет в виду иберлингенский магистрат. Редактор публикации «Актов Крестьянской войны» Бауман указывает в примечании, что речь идет «несомненно об известных 12 статьях».[62] Вряд ли можно согласиться. 12 статей не подходят прежде всего по формальным признакам. Письмо Иберлингена датировано 25 марта. По известной уже нам концепции Баумана, 12 статей составлены между 16 и 19 марта как изложение взглядов умеренной крестьянской партии и не были предъявлены Швабскому союзу. По мнению же Корнелиуса, они не были ни манифестом, ни предъявленными требованиями, а только заготовленным на всякий случай изложением взглядов крестьян на божественное право. В том или другом варианте формула из приведенного письма мало подходит к 12 статьям. К тому же надо иметь в виду, что, независимо от решения вопроса о происхождении 12 статей, остается фактом, что к 25 марта они были еще мало известным документом. Правильно указывает Корнелиус, что на всем протяжении меммингенско-ульмских переговоров не было речи о 12 статьях. О них упоминает лишь Вайсенфельдер в письме от 22 марта как о курьезной редкости, которую он достал частным путем. Иберлингенский магистрат имеет в виду статьи, известные уже как программа крестьян, которой они все «вместе присягали», т. е. которая послужила организационной основой их объединения. Еще меньше подходят 12 статей для данной здесь характеристики содержания: ведь в них речь идет именно о том, что божественное право имеет в виду только определенные, перечисляемые тяготы, не больше. Оговорка 12-й статьи имеет лишь ограничительное, а не расширительное значение. Если будет доказано, что какая-нибудь статья или группа статей не соответствует божественному праву, крестьяне готовы отказаться от них. Здесь исключается возможность широкого использования божественного права «souil an inen sei».

Все формальные и внутренние признаки дают больше оснований утверждать, что в письме Иберлингена речь идет о «Bundesordnung», принятой тремя отрядами 7 марта при основании верхнешвабского «христианского объединения». Это действительно статьи, на основе которых произошло объединение и которым «все вместе присягали». Мы уже знаем, что вопрос о границах и конкретном выражении понимаемого здесь бо-

[62] Ib., S. 165, Anm. 3:
«Zweifellos die bekannten Zwölf».

жественного права возник еще при первом обращении «христианского объединения» к Швабскому союзу через меммингенский магистрат, когда советники Меммингена спросили крестян: неужели сам бог сойдет заседать в суде? Нам известны и обстоятельства, вызвавшие этот недоуменный вопрос. В угоду революционной партии к предварительному варианту прибавлена была статья о замках и монастырях и устранена статья, в которой устанавливалось, что для решения спорных вопросов божественного права созываются компетентные священники «с Библиями в руках». Революционная партия, таким образом, не допустила, чтобы божественное право официально было ограничено буквой писания; тем самым оставлена была возможность самого широкого толкования. На это и обращает внимание магистрат Иберлингена, говоря, что в крестьянских статьях нет указаний на ограниченный перечень вопросов, что они рассматривают Евангелие как источник христианского братства в тех рамках, в каких это им желательно, — «Souil an inen sei» Здесь-то и создается почва для общего движения в деревне и в городе. Жалоба иберлингенского магистрата полностью совпадает с жалобами главарей Швабского союза Экка и Вайсенфельдера на то, что «крестьянская братская любовь» получает благодаря общей форме выражения большое распространение в городах. События этих дней в замках и монастырях, а также в городах подтверждали, что толкование священного писания и божественного права в духе революционной партии стало очень популярным. Иберлингенский магистрат был встревожен, главным образом, влиянием революционного евангелизма на городские массы. В эти же дни он опубликовал специальную инструкцию горожанам о том, «как следует себя вести в открытой, всеобщей мятежной крестьянской войне». Там выражается серьезная озабоченность по поводу событий, происходящих «всюду, к сожалению, в весьма тягостной форме среди крестьян в деревнях и отчасти также в городах».[63]

Дальше говорится, что эти события коснулись и Иберлингена. «На-днях некоторые наши горожане по собственному преступному произволу, без предупреждения и без разрешения властей были у вышеуказанных восставших крестьян, узнали их планы, а затем открыто распространяли их здесь, в нашем городе, среди простого народа».[64] В другом письме правители

---

[63] Ib., № 169:

«...die geschwinden, sorgsamen leüf, so sich under der gepaursame uff dem land, und auch zum tail in stötten, laider allenthalben gantz beschwerlichen erögen und zuotragen wellen».

[64] Ib.:

«...und damit in kurtzen tagen etlich unser burger sich aigens fräfels unersuocht und unuerlaubt der oberkait zu vermelten abgefallnen pauren,

Иберлингена указывали, что мятежный дух их собственных крестьян нарастает с каждым днем.[65] Источником всех этих зол они считали отсутствие в крестьянских статьях, т. е. в окончательном тексте устава «христианского объединения», ограничений в толковании божественного права.

Дело, таким образом, сводится к тому, что влияние революционной партии брало верх в крестьянстве и создавало почву для образования единого движения вместе с городской массой. В этом выводе мы исходили здесь из того, что в письме от 25 марта иберлингенский магистрат имеет в виду принятый в окончательном виде текст «Bundesordnung», указывающий на влияние революционной партии в допущении широкого понимания «слова божьего». Но если мы даже согласимся с Бауманом, что в письме речь идет об известных 12 статьях, вывод не будет иным. Приведенное место о характере статей может быть понято только так: хотя 12 статей ограничивают понятие божественного права определенными, конкретно названными жалобами, они будут использованы той партией, которая стремится к наиболее широкому толкованию «слова божия» без ограничения конкретными статьями. Авторы письма считают, что конкретные статьи послужат лишь средством к объединению разрозненных частей движения во всей стране, средством активизации широких масс, которые революционная партия рассчитывала повести за собой, осуществляя свои далеко идущие планы. Основанием для такого рассуждения магистрата могло быть глубокое сочувствие, с которым 12 статей были встречены в кругах революционной партии. Пауль Штрайф, реакционный протестантский историк 30-х годов XIX в., описывает, как были встречены 12 статей в Мюльгаузене, в кругах Мюнцера: «Хотя эти статьи швабских и франконских крестьян составлены были вовсе не в духе Мюнцера и его мюльгаузенских товарищей, поскольку их содержание представлялось слишком трезвым и разумным, они все же встречены были ими с радостью, потому что их рассматривали как отправной и объединяющий пункт всего немецкого крестьянства, который может быть использован как великолепная вывеска, способная привлечь и менее мятежных, но во всяком случае угнетенных людей низшего сословия и вместе с тем придать предпринятым ими беспорядкам видимость закона».[66]

---

wie sie versamblet bey ainander gewest, auch gehn, ir fürnemen vernomen und nachgents dasselb under dem gemainen mann allhie in unser statt offentlich ussgerieft...».

[65] Ib., № 184.

[66] P. Streif. «Thomas Müntzer, oder der thüringische Bauernkrieg», Leipzig, 1836, S. 70—71:

«Wiewohl nun diese Artikel der schwäbischen und fränkischen Bauern

Обстановка в конце марта и начале апреля была такова, что всякая программа, способная объединить все крестьянство, независимо от ее содержания, способствовала революционной партии. Энгельс заключает характеристику событий этих дней замечанием о том, что «наряду с официальными двенадцатью статьями, «Artikelbrief» стал правилом для ведения войны...»[67]

В этой обстановке руководители Швабского союза и городская верхушка считали приемлемыми для себя только такие соглашения, которые ведут к расчленению крестьянства и к разрыву их связей с революционными элементами городов. Уверенные, что крестьяне не откажутся от объединяющего их лозунга божественного права, они считали продолжение переговоров бессмысленным и признали необходимым расколоть уже фактически складывавшееся единство деревни и города внезапным разгромом крестьянских лагерей, не останавливаясь перед риском усилить и форсировать события (если бы средние слои бюргерства заняли иную позицию). Характер начавшейся Великой Крестьянской войны определился, таким образом, успехами революционной партии в пропаганде идей народной реформации — широким распространением того понимания божественного права, которое содержалось в «Artikelbrief», провозгласившем общее освобождение бедного люда деревень и городов.

На характер Крестьянской войны в Верхней Швабии сильно повлияла борьба за города. Вопрос о позиции городов занимал большое место в расчетах обеих сторон. Необходимо, однако, установить действительную роль городов. Из историков Крестьянской войны больше всех занимался изучением этой проблемы Иерг. Он считал роль городов совершенно исключительной: вся Крестьянская война представлялась ему делом городов. Начало войны Иерг видит в событиях, разыгравшихся в конце мая 1524 г. в окрестностях франконского города Форхгейма и связанных с деятельностью Крейцера, местного сторонника лютеровской реформации.[68] Исходным пунктом пропаганды Крестьянской войны Иерг считал Вальдсгут. Осно-

---

gar nicht im Geiste Münzers und seiner Genossen zu Mühlhausen abgefasst waren, indem ihr Inhalt viel zu nüchtern und vernünftig war; so wurden sie doch mit Freuden aufgenommen, weil man sie als den Anhalte- und Vereinigungs-Punkt der gesammten deutschen Bauernschaft betrachtete und als ein schönes Aushängschild gebrauchen konnte, welches auch weniger schwärmerische, aber doch vielseitig bedrückte Personen niedern Standes anzog und dem begonnenen Unfuge einen Schein des Rechts gab».

[67] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 167.

[68] J. Jörg. op. cit., S. 142 ff.

вываясь на связи определенных слоев населения Лейпгейма, Гюнцбурга, Ульма, Кемптена, Нордлингена, Донауверта и других городов с восставшими крестьянами, он утверждает, что от этих городов исходила инициатива всех революционных действий, в том числе движения против замков и монастырей.[69] По мнению Иерга, идеология Крестьянской войны также чисто городская; это — «радикальная реформация», характерная для «городского пролетариата» крупных городов XVI в., видевшего в ней орудие против развившихся там крупных богатств, монополий и роскоши. Суть этой идеологии в том, что реформация воспринималась городскими «пролетариями» как религия разрушения и свержения всякого авторитета и богатства.[70] Разрушительные инстинкты и дикое бунтарство, издавна характерные для крестьянских восстаний, пишет Иерг, были теперь усилены не только материальной помощью из городов, но и пропагандой радикальной реформации, придававшей восстаниям известную идеологическую систему и религиозный стимул. Говоря о «радикальной реформации» и приписывая ее «пролетариату крупных городов», Иерг принципиально не отличает ее от общей реформации Лютера. Лютер, по мнению Иерга, тайно радовался успехам своего учения в низах, несмотря на его протесты и возмущения. Неверно, утверждает Иерг, считать Лютера княжеским подхалимом; он заискивал перед народными массами, и его можно с большим основанием называть крестьянским подхалимом (hatte vielmehr den Bauern geheuchelt).[71] Исключительное значение, приписываемое Иергом городам в Крестьянской войне, имеет для него смысл в том, что таким путем война представляется в основном как дело лютеровской реформации. Увлеченный этой тенденциозной идеей, Иерг вовсе отказывает Мюнцеру во влиянии и в какой бы то ни было роли вообще. Вслед за Кохлеем, основоположником католической концепции в историографии Крестьянской войны, Иерг утверждает, что революционное влияние Мюнцера — вымысел Лютера и что фантастические пророчества Мюнцера нельзя принимать всерьез, над ними можно только смеяться.[72]

Анализ взаимоотношений и переговоров «христанского объе-

---

[69] Ib., S. 131 ff.

[70] Ib., S. 110:

«Es galt jetzt den Vernichtungskampf zu führen gegen alle Vorzüge des Besitzes, der Geburt, der Würde, des Ansehens, einen allgemeinen Krieg der Armuth gegen den Reichthum—mit einem Worte die erste grosse Erhebung des städtischen Proletariats auf deutschem Boden».

[71] Ib., S. 278.

[72] Ib., S. 700:

«Cochleus entgegnet aber in seiner «Antwort auf Luthers Buch...» vom Jahre 1526...denn Münzer redet und schreibt nicht anders denn ein Narr und unsinnig Mensche, dess mehr zu lachen denn zu achten...»

динения» верхнешвабских крестьянских отрядов со Швабским союзом и тактики «верхних городов» во время ульмского перемирия показал нам, что роль городов Верхней Швабии заключалась не в самостоятельном участии в событиях Крестьянской войны и тем более — не в принадлежавшей им якобы инициативе этих событий, а в том исключительном значении, которое придавалось им обоими лагерями. Города сделались объектом борьбы основных сил — господ и крестьян. Тревога господской партии за города вызывалась не тем, что в деревни проникали из городов идеи бюргерской реформации, придававшие особую силу разрушительным, бунтарским инстинктам крестьян (как это изображает Иерг), а тем, что «крестьянская братская любовь» быстро завоевывала низы городов и обнаруживала тенденции коснуться также средних городских слоев. Речь идет не о крестьянском бунтарстве, а об идее равенства, которая искони была популярна среди крестьян в примитивной и ограниченной форме. Теперь этой идее придали евангелическое обоснование, которое само по себе также не ново. Нова та общая форма, которая была придана этой идее пропагандой народной реформации в обстановке общественного подъема. В этой обстановке движение за равенство и справедливость теряло свою специфическую крестьянскую ограниченность, так как выходило за рамки конкретных требований крестьянского быта и конкретных частностей вообще. Речь шла уже о характере общественного порядка в целом. В этом господская партия и видела главную опасность для городов.

Мы уже видели, что вначале партия Экка хотела обратиться к бюргерской реформации, чтобы укрепить в городах принцип абстрактного понимания христианской свободы и таким путем расколоть лагерь своих противников. Вместе с тем, однако, она выражала опасение, что среди сторонников реформации из богатых кругов также возникнет идея «братской любви» и дележа материальных благ (das der Fucker die pruderlich lieb mit mir habet und teylet).[73] Разумеется, Экк приписывает это самой природе евангелизма, который он в конце концов ненавидит в целом. Но характерно, что о природе евангелизма Экк судит по тому, как она проявляется в низах: «По евангелическим плодам видно, каково дерево» (aber es sicht ain yedlicher wol auss den ewangelischen früchten, was es fur ain paum ist). Вопреки утверждениям Иерга, Экк факти-

[73] W. Vogt. «Die bayrische Politik...», Anh., S. 393.

чески высказался в том духе, что опасность шла не из города в деревню, а наоборот — из деревни в город. Источником этой опасности была та общая принципиальная и активная форма исконно крестьянского требования равенства, которая исходила от определенного направления реформации. Характеризуя природу городского плебса вплоть до Крестьянской войны, Энгельс говорит, что его политическое состояние и поведение были крайне неустойчивы и определялись состоянием крестьянского движения. Как подчеркивает Энгельс, это обстоятельство убедительно показывает, насколько в то время город зависел от деревни.[74]

[74] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 124.

ГЛАВА X

КУЛЬМИНАЦИОННЫЙ ПУНКТ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ

События 1525 г. в Тюрингии — в районе непосредственной деятельности Мюнцера — имеют не только местное значение. Они являются ключом к пониманию характера всей Крестьянской войны. Энгельс охарактеризовал их как «эпизод, образующий кульминационный пункт всей крестьянской войны и разыгравшийся вокруг самой величественной ее фигуры, вокруг Томаса Мюнцера».[1]

Изучение истории Крестьянской войны в Тюрингии и роли Мюнцера в ней затрудняется чрезвычайной скудостью источников. Старейшая «Мюльгаузенская хроника» — «Chronicon Mulhusinum antiquissimum» — была составлена в 70-х годах XVI в.[2] и, следовательно, не была свидетельством очевидца. Судя по ее разделу, посвященному сражению у Франкенгаузена, автор пользовался уже известными нам письменными материалами.[3] Николаус Томан и Яков Гольцвардт также пользовались письменными материалами, и в своих общих описаниях Крестьянской войны посвятили Тюрингии не больше страницы.[4] Страница о Тюрингии и Мюнцере в «Кратком сообщении о восстаниях и мятежах крестьян в Верхней Германии» Иоганна Кохлея лишена подробностей и вообще не представляет ценности из-за грубой тенденциозности автора, желавшего показать вину одного Лютера во всей Крестьянской войне.[5]

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VII, стр. 125.
[2] Jordan. «Chronik der Stadt Mühlhausen in Thüringen», Bd. I, Mühlhausen, 1900, Einl., S. VI—VII.
[3] Ib., S. 190.
[4] F. Baumann. «Quellen...», S. 113, 711—712.
[5] Ib., S. 786—787.

Большое значение историки справедливо придают хронике Петера Гаарера, секретаря пфальцграфа и курфюрста Людвига, — «Правдивое описание Крестьянской войны», написанной на немецком и латинском языках и напечатанной через сто лет.[6] В предисловии Гаарер указывает, что описываемые события он отчасти лично видел, а отчасти точно узнал от других людей, обладавших бесспорной информацией.[7] В виду того, что Гаарер сопровождал своего курфюрста в походах против крестьян, полагают, что он был свидетелем только событий в пфальцских землях.[8] Не подлежит, однако, сомнению, что он хорошо знал ход дел в Тюрингии: ландграф Филипп Гессенский, как мы увидим, направился в Тюрингию вместо того, чтобы немедленно итти на помощь пфальцграфу Людвигу, отложив эту помощь до окончания тюрингенского похода. Вполне понятно, что канцелярия пфальцграфа и прежде всего секретарь его Гаарер с живейшим интересом следили за этим походом Филиппа. Оскар Шефер, автор специальной работы о Гаарере, обращает внимание на то, что описание крестьянского движения в Тюрингии помещено им среди рассказа о восстании в Пфальце, и предполагает, что сведения из Тюрингии были получены Гаарером во время восстания в Пфальце.[9] События в обоих районах переплетались в его сознании. Сведения о походе Филиппа в Тюрингию имели для него большой интерес. Однако лаконичные данные Гаарера о Тюрингии в §§ 49 и 50 его хроники касаются не внутреннего хода восстания, а почти исключительно похода князей и истории репрессий.

Целиком посвящен крестьянскому восстанию памфлет «Заслуживающее доверия и правдивое сообщение о том, как за свои злодеяния тюрингенские крестьяне наказаны были у Франкенгаузена...».[10] Такой же характер памфлета носит приписы-

---

[6] Немецкий текст Гаарера издан Дройзеном: «Peter Haarers Beschreibung des Bauernkriegs 1525», Halle, 1881 (далее — «Beschreibung...»), вместе с другими источниками по франкенгаузенскому сражению. Латинский текст («Rusticorum tumultuum in Germaniae diversis partibus anno MDXXV...») напечатан в «Rerum Germanicarum scriptores», v. III, Ганновер, 1611.

[7] P. H a a r e r. «Beschreibung...» S. 8:

«So werd ich, alsder die ding zum theil gesehen, zum theil unverfälschet gehört, auch sonsten von andern glaubwürdigen leuten, gewissen unzweifenlichen bericht empfangen...»

[8] O. S c h ä f e r. «Das Verhältniss der drei Geschichtsschreiber des Bauernkrieges», Chemnitz, 1876, S. 9.

[9] Ib., S. 18.

[10] «Ein gloubwirdig und wahrhafftig underricht wie die Dhoringischen Pawern vor Franckenhawssen umb yhr misshandlung gestrafft und bey de stett Franckenhawssen und Molhawssen erobert worden». MDXXV (прилож. к «Beschreibung...» П. Гаарера в изд. Дройзена; далее — «Underricht»).

ваемая Меланхтону «История Томаса Мюнцера», посвященная преимущественно тюрингенскому восстанию.[11] Этот памфлет уже с конца XIX в. почти всеми признан фальсификацией в части данных о франкенгаузенском сражении. Достаточно указать на приводимые в нем длинные речи Мюнцера и Филиппа Гессенского к своим войскам. Обе они представлены так, будто были заранее согласованы и написаны по общему плану. Тем не менее, как убедительно показали Дройзен и Фалькенгайнер, «История Томаса Мюнцера» послужила источником для многих позже написанных хроник и исторических сочинений о Мюнцере и тюрингенском восстании.[12] Задолго до этих историков такое же мнение в еще более категорической и резкой форме высказал Маркс в третьей тетради «Хронологических выписок»; Маркс писал, что все направленные против Мюнцера клеветнические *«выдумки* паршивца *Меланхтона*... перешли во все *книги по немецкой истории*».[13] В отношении же первого из названных памфлетов («Ein gloubwirdig und warhafftig underricht») оценки историков расходятся. Фалькенгайнер считает его заслуживающим доверия, несмотря на тенденциозность, и видит в нем свидетельство очевидцев,[14] совпадающее в основном с известными деловыми и интимными письмами и другими источниками. С такой оценкой не соглашается Макс Ленц, утверждающий в статье о франкенгаузенском сражении, что этот воинственно-католический и антикрестьянский памфлет, исходивший, по его мнению, из канцелярии саксонского герцога Георга (тестя ландграфа Филиппа), извращает факты. Ленц указывает, например, что здесь говорится о многих обращениях князей к крестьянам с целью предотвратить кровопролитие; это должно доказать их долготерпение и, наоборот, — бессмысленное упрямство крестьян. Ленц обращает внимание также на несоответствие сообщаемых в «Underricht» фактов тем данным, которые нам известны от Гаарера и из рассказа самого ландграфа о ходе сражения. Авторы «Underricht» старались смягчить жестокости князей во Франкенгаузене.[15] Таким образом, и этот в общем интересный источник не может считаться вполне достоверным. Интересно, что распространенный вариант о том, что Мюнцер обещал крестья-

---

[11] «Historie Thomae Muntzers» (прилож. к указ. изд. П. Гаарера; полностью см. в т. I немецкого издания Меланхтона).

[12] G. D r o y s e n. «Zur Schlacht bei Frankenhausen (1525)» («Zeitschr. für preuss. Geschichte und Landeskunde», Bd. X, 1873); W. F a l c k e n h e i n e r, «Philipp...», S. 72.

[13] «Архив Маркса и Энгельса», т. VII, стр. 184.

[14] W. F a l c k e n h e i n e r. op. cit., S. 69—70.

[15] M. L e n z. «Zur Schlacht bei Franckenhausen» («Hist. Zeitschr.», Bd. LXIX, H. 2, 1892).

нам ловить все снаряды княжеской артиллерии в свои рукава и направлять обратно на врагов, восходит к этому источнику.[16]

Остаются лишь письма Мюнцера, ландграфа Гессенского и других лиц; по этим источникам можно установить лишь отдельные моменты тюрингенского восстания. В общем все историки констатируют, что скудость и противоречивость источников создают серьезные трудности для исследователя; и если Фалькенгайнер, Ленц и некоторые другие считают эти трудности все же преодолимыми, то Дройзен пришел к выводу о полной невозможности восстановления истинной истории тюрингенского восстания и его разгрома.

Известно уже из сказанного, какие разногласия имеются среди историков по вопросу о роли Мюнцера в тюрингенском движении 1525 г. Следует ли согласиться с Лютером, что Мюнцер в Мюльгаузене был «Rex atque imperator», или с Кохлеем — что о самостоятельной роли Мюнцера в Крестьянской войне вообще не может быть речи? Но вопрос не только в этом. Состояние источников оставляет нерешенным вопрос о самом характере событий в этом районе. На фоне всей Крестьянской войны тюрингенское восстание — действительно лишь эпизод. Численность крестьянских войск, сконцентрировавшихся у Франкенгаузена, не превышала 8.000 человек. Военной организации в настоящем смысле слова, очевидно, у них вовсе не было, вооружение крестьян было примитивное. Артиллерию, которую они достали у мюльгаузенцев, нельзя ставить ни в какое сравнение с артиллерией княжеского войска, не говоря уже о том, что крестьяне не имели кавалерии и даже не понимали ее значения.[17] Чем же в таком случае объяснить пристальное внимание князей к этому пункту и то большое значение, которое ему придавалось? Руководитель княжеского похода, молодой ландграф Гессенский, действовал, как казалось его близким, безрассудно, оставив собственные замки без надлежащей защиты и отправившись в Тюрингию. 7 мая мать ландграфа писала ему, что решение помочь саксонским герцогам в Тюрингии само по себе не плохое, «но если бы мы были достаточно мудры, чтобы высказать свой совет вашей светлости, то мы посоветовали бы вашей светлости быть хранителем вашей собственной земли, потому что черное войско уже сделало все, что хотело, в Шпейере, а теперь оно расположилось у Вормса». Дальше

---

[16] «Underricht», S. 13:

«Darauff er sie getrost und inen verheissen hat, er wolte alle pfeyl und geschoss des widerteyls in seyn ermel auff fahen, und den veynden wider tzu ruck in ir getzeld treyben».

[17] R. Jordan. «Zur Schlacht bei Franckenhausen» (серия «Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen», H. 4, Mühlhausen, 1904), S. 35—36.

она серьезно предупреждала о непосредственной опасности самому Гессену.[18] Ландграф, однако, считал именно Тюрингию решающим пунктом. Авторы «Gloubwirdig und warhafftig underricht» подчеркивают в заключении, что если бы «это преступное злодеяние и богохульство не было наказано, вся Германия была бы полностью опустошена в ближайшее время, и никакой благочестивый человек не мог бы оставаться спокойным в отношении этих подлецов».[19] Рихард Иордан пытался рассеять загадку сражения у Франкенгаузена, отделяя вопрос о Мюнцере от вопроса о крестьянском восстании в Тюрингии. Повторяя Меркса и других старых и новых историков, Иордан старался доказать, что только неосведомленность Лютера могла привести его к мысли, что Мюнцер был в Мюльгаузене «Rex atque imperator»; в действительности он будто бы «оставался только проповедником, к перу которого прибегали в тех случаях, когда требовалось что-нибудь написать, и чье громкое слово всегда находило слушателей. О чем-либо большем в его деятельности нет никаких доказательств».[20] По мнению Иордана, восстание в Тюрингии возникло помимо Мюнцера. В частности, франкенгаузенский отряд, утверждает он, имел уже до прихода Мюнцера свою печать и формальные черты организации; имел он и руководителей.[21] Самый ход восстания в Тюрингии, включая деятельность франкенгаузенского отряда, не был чем-либо необыкновенным в условиях Крестьянской войны. Князья не питали к отряду особых чувств мести и боялись его не больше, чем других отрядов. Вся злоба князей, по мнению Рихарда Иордана, направлена была против Мюнцера и окружавшей его маленькой группы фанатических агитаторов. Князья требовали у франкенгаузенского отряда только выдачи Мюнцера. Иордан не объясняет характера мюнцеровской программы в Тюрингии, ограничиваясь замечанием, что Мюнцер преследовал те же цели, что в Цвиккау, в стране гуситов, в Нордгаузене и, наконец, с успехом — в Алдштедте. Очевидно, по мнению Иордана, речь шла о разрушительной революционной пропаганде Мюнцера, которую князья хотели устра-

---

[18] W. Falckenheiner. «Philipp...», Beil. XVII, S. 99—100:
«..so achten wirs dofur, wann sie durchgelossen, werden sie noch dem land zu Hessen ufs nechste zuziehen».

[19] «Underricht», S. 15:
«Dann so solich freuel übelthat und Gotslesterung nit gestrafft, wurde Tewtzsch Land gar bald, gar wüst und oed werden, und keyn from biderman vor solichen buben sicher bleyben mögen».

[20] R. Jordan. op cit., S. 32:
«In Wirklichkeit blieb er der Praedikant, dessen Feder man benutzte, wo es etwas zu schreiben gab, dessen tönende Worte immer ihre Zuhörer fanden, — etwas weiteres lässt sich von seiner Tätigkeit nicht nachweisen».

[21] Ib., S. 9—10.

нить во что бы то ни стало, хотя она, как ему представляется, не была связана с самим восстанием и вообще не имела здесь успеха. «Загадку» франкенгаузенского сражения и тюрингенского восстания вообще Иордан пытается решить тем, что объявляет местные чрезвычайные события не имеющими прямого отношения к самому восстанию; они относятся будто бы лишь к случайно оказавшимся здесь Мюнцеру и узкому кругу его сторонников.

Не трудно убедиться, что Иордану не удалось рассеять туман, нависший над проблемой крестьянского восстания в Тюрингии; вопрос и после его разъяснений остался темным. Почему крестьяне из франкенгаузенского отряда, пришедшие в панику при виде окружавшей их мощной военной силы князей, все же упорствовали и не выдавали Мюнцера? Если верить известному нам «Gloubwirdig und warhafftig underricht», они «все», хором, ответили на вопрос Мюнцера — готовы ли они удовлетворить требование князей о его выдаче? — криками «Нет, нет! Мы хотим оставаться все вместе на жизнь и на смерть».[22] Если это так, то Мюнцер держал всю военную силу крестьян у Франкенгаузена в своих руках; значит, концепция Иордана несостоятельна. Но если даже признать рассказ «Underricht» тенденциозным и согласиться с вариантом Гаарера, — с ним тоже трудно будет примирить точку зрения Иордана. Сообщив, что княжеские руководители требовали выдать Мюнцера, Гаарер продолжает: после того как ответ крестьян «несколько затянулся», князья вышли близко к занимаемой ими горе, пустили в ход пехоту и кавалерию, а из артиллерийских орудий открыли огонь по крестьянам, которые в панике побежали во Франкенгаузен[23]. По Гаареру, следовательно, князья действовали п р о т и в к р е с т ь я н в быстром темпе. Потребовав выдачи Мюнцера, они не захотели вести дискуссию, а поспешили под предлогом затяжки ответа разгромить крестьян, сбить их с выгодной позиции на горе. Такой вариант подтвержден в «Полезном диалоге... между мюнцеровским мятежником и евангелическим набожным крестьянином...» по поводу расправы с крестьянскими повстанцами у Франкенгаузена. Этот памфлет исходит из лютеровских кругов, и цель его — оправдать жестокую расправу с франкенгаузен-

---

[22] «Underricht», S. 13.

«...Haben sie all geschrien Neyn, neyn, wir wollen tod unnd lebend bei einander bleyben. Darauff er sie getrost und inen verhaissen hat...».

[23] P. H a a r e r, op. cit., § 50, S. 50—51:

«Nachdem sich aber dess hauffens antwort etwas verlängert, brachen die Fürsten auff dem Berg nahe zu den baweren, liessen das Fussvolck und Raisigen eylends nach hengen, und das Geschütz also bald in sie die Bawren abgehn, von welchem schiessen sie alle den Berg hinab in die Stadt...»

скими крестьянами. Авторы вкладывают такие слова оправдания в уста крестьянина: «Но разве это честно со стороны князей и господ, что они вначале дали нам трехчасовый срок для обдумывания их ультиматума, а затем не сдержали своего слова и четверть часа? Как только им удалось заполучить к себе графа Штольбергского и некоторых других дворян, они сразу направили на нас свою артиллерию и напали».[24] Хотя авторы памфлета и старались изобразить Мюнцера как единственного виновника мятежа, они подчеркивают, что князья затеяли переговоры о выдаче Мюнцера только для того, чтобы обманом освободить попавших в крестьянские руки некоторых дворян, но что вообще они торопились расправиться с крестьянами. Князья, следовательно, не отделяли Мюнцера от всей массы восставших вопреки утверждению Рихарда Иордана. Неясной остается и роль Франкенгаузена; расправа, учиненная над этим городом, не знает себе равной во всей истории Крестьянской войны.

По сообщению Гаарера, после того как крестьяне, сбитые с горы княжеской артиллерией, в панике бежали во Франкенгаузен, князья, не желая дать им опомниться, тут же штурмовали город, овладели им, умертвили все его мужское население, а самый город разграбили.[25] Это сообщение Гаарера полностью совпадает с изложением событий самим ландграфом Филиппом в письме к Рихарду Трирскому, опубликованном Краузом и Фалькенгайнером.[26] Последний указывает в связи с этим, что после каждого важного военного события ландграф имел обыкновение описывать в письмах к дружественным ему князьям все подробности. Очевидно, пфальцграф Людвиг получил от ландграфа Филиппа после франкенгаузенской битвы письмо, аналогичное его письму к курфюрсту Трирскому, которое послужило источником для Гаарера. Очевидно также, что это

---

[24] «Ein nutzlicher Dialogus oder Gesprechbüchlein zwischen einem Müntzerischem Schwermer und Euangelischem frumen Bawern...» (Прилож. к указ. изд. П. Гаарера), S. 17:

«das sie uns drey stunde zu bedencken frist gaben, und doch nicht ein viertel stunde glawben hiellten, sonder also baldt sie den Grafen von Stolberg mit etlichen vom Adell von uns zu sich brachten, do liessen sie dass geschütz ynn uns gehen, und griffen uns also baldt an».

[25] P. Haarer, op. cit., § 50:

«Doch haben die Fürsten vom handel nicht abgelassen, sonder mit aller macht für die stadt geruckt dasselbsten ein sturm anrennen lassen, und sie also gewaltiglich erobert, alle Mansspersonen darin erwürgt, und die stadt geplündert».

[26] W. Falckenheiner, «Philipp...», S. 67—68:

«Haben auch alsbald mit den unsern die stadt mit dem sturme angangen, die auch erobert und was darin von manspersonen befunden, alles erstochen, die statt geplündert, und also mit der hilf Gottes dies dages sieck und überlage erlangt».

интимное письмо ландграфа, как справедливо указал и Макс Ленц в указанной статье, заслуживает доверия больше, чем тенденциозный «Gloubwirdig... underricht», старавшийся доказать, что князья после своей победы проявили максимальную сдержанность и христианскую терпимость. Тем более характерно в этом документе сообщение, что во Франкенгаузене были перебиты все горожане, найденные с оружием в руках; в них видели помощников и союзников крестьян, которые присягнули им и поддерживали их.[27] В отличие от Ленца Фалькенгайнер считает, что сообщение «Underricht» не противоречит сообщению Гаарера и письму ландграфа Гессенского. Очевидно, Фалькенгайнер толкует слова «Underricht»: und all so sie darin gefunden unnd sich tzur whör gestalt haben» — в том смысле, что все франкенгаузенцы найдены были в городе с оружием в руках на стороне крестьян, а не в том, что только часть горожан найдена вооруженной, как это понимает Ленц. И действительно, весь текст «Underricht» показывает, что автор не отрицал уничтожения всех мужчин Франкенгаузена, а стремился объяснить мотивы этой крайней меры: Франкенгаузен был избран Мюнцером как последнее убежище, туда в последний момент собрались растерявшиеся крестьяне его отряда, и этот город был настолько преданным союзником крестьян, что все его население взялось за оружие; таковы мотивы, на которые Ленц не обратил внимания.

В материалах, непосредственно касающихся Тюрингии и франкенгаузенской битвы, много неясного о роли Мюнцера и о характере самого восстания. Основная же трудность, действительно принимающая характер загадки, — в несоответствии между размерами тюрингенского движения и тем колоссальным значением, которое ему придавалось. Но уже это говорит о необходимости рассматривать вопрос не изолированно, а в связи с общим комплексом событий Крестьянской войны в Средней Германии. Нельзя игнорировать того, что районы Тюрингии были последними в походе Филиппа Гессенского (после Герсфельда и Фульды). Фалькенгайнер устанавливает только внешнюю связь между этапами похода. Он подчеркивает, что походы на Герсфельд и Фульду вызваны были угрозой, созданной движением в этих городах владениям самого Филиппа;[28] победа же над Герсфельдом и Фульдой усилила ландграфа настолько, что он смог помочь саксонским князьям —

---

[27] «Underricht», S. 14:

«und also gemelte stat Franckenhawsen erobert, und alle so sie darin gefunden unnd sich tzur whör gestalt haben, als der pawren geschworn und verbruderte helffer und auffhalter, tzu tod gestochen und erschlagen, sampt den vilgemelten Pawern...»

[28] W. Falckenheiner, op. cit., S. 17—22.

выступить против Мюнцера, которого преувеличенно, по его мнению, считали главным зачинщиком тюрингенского восстания.[29] Однако мы знаем, что ландграф отправился в Тюрингию, хотя его ожидали в собственных владениях, к которым волна движения подходила непосредственно. Следовательно, по мнению ландграфа, действовавшего осторожно и обдуманно, именно в Тюрингии решались задачи, поставленные им в Герсфельде и Фульде; между этапами его похода существовала не только внешняя связь. Очевидно, чтобы понять характер восстания в Тюрингии и все обстоятельства битвы у Франкенгаузена, вопрос надо ставить шире; необходимо остановиться на основных мотивах борьбы в разных пунктах Средней Германии, оказавших решающее влияние на судьбу самого тюрингенского движения.

Средняя Германия вступила в Крестьянскую войну позже Юго-западной. Имея опыт Крестьянской войны в юго-западных районах, деятели княжеской партии Средней Германии с самого начала увидели широкий размах и глубокий характер народных волнений. Наиболее выдающийся из них, Филипп Гессенский, энергично требовал предупредить распространение волнений, чтобы не допустить их в пределы среднегерманских территорий. Указывая, что речь идет о спасении социального и политического строя всей империи, он был сторонником общих мер разгрома основных сил крестьян. 7 апреля Филипп писал Георгу Трухзесу о своей готовности к самой энергичной поддержке мер Швабского союза против восставших. «Мы понимаем, — писал ландграф, — что восстание подданных жестоким образом проникает не в одно какое-либо место, но во многие места» и что направлено оно «не только против святого Евангелия и истины, но к подрыву всех властей и всякой знатности».[30] Все же он стремился к особой организации сил среднегерманских князей. 8 апреля он писал курфюрсту Трирскому: так как эти «необычайные и быстро, на глазах развивающиеся события» заслуживают самого пристального внимания и требуют своевременных энергичных мер, надо устроить специальное совещание, в котором, кроме него и адресата, будет участвовать курфюрст Пфальцский.[31] Ландграф Филипп был

---

[29] Ib., S. 47.

[30] «Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland. I Abt., hrg. v. Otto Merx» (далее —«Akten...in Mitteldeutschland»), Leipzig u. Berlin, 1923, № 24:

«Wir versteen, wie die ufrur der unbertanen nit allein an einem, sonder meher orten beschwerlich indringen, das sich dagegen in stattlich gegenwere gestelt und begeben werden musse etc. Dweil...nit allein wider das heilig evangelium und warheit, sonder zu hochster zerstraunge aller oberkaiten und erbarkeiten...»

[31] Ib., № 27.

уверен, что быстрое распространение движения и его угрожающий характер свидетельствуют о наличии организующей силы, которая рассылает агитаторов по всей стране. Он принимал меры против проникновения таких агитаторов в его собственные владения.[32] В письмах к герцогу Иоганну Саксонскому 12 апреля ландграф более обстоятельно высказал свои взгляды на характер Крестьянской войны и на меры, необходимые, по его мнению, для защиты собственных земель. Указывая на силу движения в Верхней Германии, он подчеркивал, что дело не только в выступлении крестьян; все говорит о том, что в дальнейшем «они привлекут на свою сторону простой люд и будут действовать по собственному желанию».[33] Дальше он писал, что события не ограничиваются местом своего возникновения и направлены не только против тех или иных господ; чем дальше они будут развиваться, тем больше вызовут невыносимых последствий для «римского императорского величества, всех милостивейших господ, курфюрстов, князей, всех сословий и властей Священной империи и всей немецкой нации».[34] Ландграф советовал саксонскому курфюрсту иметь наготове силы для помощи другим господам и друзьям вне собственной страны: «такие события лучше встретить на чужой почве, чем на своей собственной» (... das besser uf frembden dan eignem boden solcher sachen zu begegnen). Кроме того, он советовал установить во всех землях герцогства тайную и хорошо организованную слежку за всеми, кто придет туда, чтобы сообщить простому люду о крестьянских действиях и планах и возбудить его к участию в движении. Он просил таких задерживать и допрашивать, а о результатах сообщать ему.[35]

---

[32] Ib., № 41.

[33] C. Förstemann. «Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation», (далее — «Urkundenbuch») Bd. I, Hamburg, 1842, S. 258:

«...das sie vielleicht ferner den gemeinen man an sich hengen und ires gefallens handeln wollen».

[34] Ib.:

«...das es nicht allein des orts do es angefangen, den herschaften zu beschwerung, sonder je weiter einreissen, auch Romischer Kei. Mt. unserm aller gnedigsten hern, churfursten, fursten und allen Stenden und Oberkeiten des heiligen reichs und gemeiner teutzscher nation zuwider nachteilig und undleidlich erwachsen, reichen und gefallen werde».

[35] Ib.:

«...dergleichen in iren furstentumben und landen in geheim durch ire amptleut bestellen lassen, gut und fleissig acht zu nemen, ob etlich personen in ire land quemen, die dem gemeinen volk der pauern versamlung und furhaben mit guten worten furhalten und uf ire seiten zu reizen und bewegen unterstehen wolten (als uns angelangt, domit umbgangen werden solle), das dann e. l. dieselben zu behalten und weiter zu fragen bevelen und was sie gewar werden, uns ider zeit anzeigen».

Ландграф Филипп хотел взять в свои руки руководство подавлением восстания в Средней Германии. От участия в проектировавшейся организации взаимной помощи князей он уклонялся. 5 апреля епископы бамбергский, вюрцбургский и эйхштедтский и маркграф бранденбургский Казимир пригласили его на совещание о мерах борьбы с распространением движения.[36] Ландграф ответил 15 апреля, что он не может участвовать, так как начинавшиеся волнения у его собственных границ близ Пфальца вынуждают его послать конницу в графство Каценеленбоген по просьбе пфальцграфа Людвига.[37] Но и туда, как нам уже известно, ландграф не отправил своих сил. Разрабатывая свой план действий, он видел главную опасность не там, где движение ближе всего подходило к его границам, а там, где оно обнаруживало наиболее опасные формы организации, где выступали не только крестьяне со своими аграрными требованиями, но разнообразные слои общественной оппозиции, в руках которых крестьянская программа могла сделаться исходным пунктом значительно более опасного политического движения.

24 апреля ландграф, действовавший до тех пор осторожно, оставил Марбург, расположился лагерем у Альсфельда и начал энергичные военные действия против присоединившегося к крестьянам города Герсфельда, который формально находился под покровительством гессенского ландграфа. Взяв этот город, Филипп пошел на Фульду, где действовал еще быстрее и решительнее.[38] Волнения в этом районе возникли раньше всего в Фульде, где часть горожан связалась с образовавшимся в окрестностях крестьянским отрядом и с более далекими франконскими крестьянами. Из Фульды волнения перешли в Герсфельд. Фульда была духовным княжеством, управлявшимся аббатами фульдского монастыря. Из местной хроники Аполло фон Вильбеля, декана этого монастыря, мы знаем, что волнения горожан против аббата были еще в 1516 г., когда аббата Гартмана изгнали из города. В 1521 г., во время Вормсского сейма, после вмешательства императора, в Фульде была установлена власть назначенного заместителя (коадъютора) изгнанного аббата Иоганна, сына графа Геннебергского.[39] В результате восстания

---

[36] L. Fries, «Die Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken», Bd. I, Würzburg, 1883, S. 94—95 (далее —«Geschichte...»).

[37] Ib., S. 98—99.

[38] О Крестьянской войне в фульдском аббатстве и в Герсфельде см. O. Merx, «Der Bauernkrieg in den Stiftern Fulda und Hersfeld und Landgraff Philipp der Grossmütige» («Zeitschr. des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde», Bd. XXXVIII, 1904, S. 259—333).

[39] Сохранившаяся часть хроники Аполло фон Вильбеля опубликована в «Zeitschr. des Vereins für hessiche Geschichte und Landeskunde», Bd. XXIV, S. 214—266. О волнениях 1516 г. и о последовавших переговорах см. S. 226—234.

1525 г. коадъютор вынужден был принять все требования восставших горожан, в том числе требование признать «12 статей черного крестьянского отряда». После подавления фульдского восстания между ландграфом Филиппом и коадъютором возник конфликт из-за нелойяльного выполнения последним условий капитуляции. Ландграф указал, что во время восстания коадъютор вел двойственную политику и что не все его действия в пользу восставших были действительно вынуждены. Во время этого конфликта, 8 апреля 1526 г., ландграф опубликовал обращение ко всем «светлейшим и знатнейшим» людям всякого ранга и титула, а также ко всем «курфюрстам, князьям, графам, господам и другим сословиям Священной империи», в котором наиболее обстоятельно изложил мотивы своих решительных действий против Фульды и Герсфельда. Они могут быть сведены к трем основным пунктам.

Первый мотив. В районе Фульды и Герсфельда дело шло не только о крестьянских волнениях и не об изолированных выступлениях городской оппозиции, а о восстании, в котором намечалось объединение всех разнообразных элементов общественной оппозиции. «Во-первых, — говорится в документе, — вы несомненно все знаете о том, как в прошлое лето в городе и монастырском районе Фульды образован был большой отряд горожан и крестьян — около десяти тысяч человек... которые в своем злом, нехристианском духе предприняли ужаснейшим образом ряд недопустимых дел против римского императорского величества... против Священной империи и всякой власти».[40] Дальше указывается, что двойственная тактика коадъютора, который легко согласился оставить свой духовный титул и сделаться светским правителем фульдского района, нельзя рассматривать как изолированное преступное действие одного человека; по мнению ландграфа, в этом надо видеть проявление дворянской оппозиции, также примкнувшей к общему революционному лагерю. Все это движение, говорится далее, тягостно нам «не только по поводу крестьянского собрания, но и по поводу присоединения к нему коадъютора и дворянства. Коадъютор вызывает у нас особое подозрение, — больше чем кто-либо может себе представить, — тем, что согласился принять светский титул».[41] Кроме того, коадъютор до-

---

[40] W. Falckenheiner, «Philipp...» Beil. XXI:
«Ausschreiben des Langraffen...Allen und je den durchleuchtigen...»

[41] Ib., S. 112:
«Wilche meher uns nit wenig beschwerlich gewesen sein, nit alleyn der bewrischen versamblung, sondern auch des coadjutors und adels zutals halben. Dadurch er der Coadjutor bei uns in mercklichen verdacht als menniglich zu ermessen hat, so er weltlichen titel bewilligt hatt, fallen musst».

бровольно ездил к крестьянам, чтобы установить контакт между ними и фульдцами и строго доверительно (mit schwerer betrawung) рекомендовать всему дворянству района монастыря последовать его примеру и принять 12 статей.

Второй мотив. Движение стремилось не только объединить оппозиционные элементы района, но и установить контакт с франконским крестьянством, а также вызвать восстание ряда городов Средней Германии, прежде всего гессенских. Когда движение перекинулось в Герсфельд, оттуда «отправлено было в наши города княжества Гессен около двадцати писем, в которых они ставились в известность о нехристианских действиях фульдцев и крестьян и в которых выражалось требование устранить существующую власть, имея в виду нашу власть отвоевать и установить ее по своему желанию».[42] В документе упоминается также о контакте фульдцев «с городом Гамельбургом и другими городами» по поводу принятия 12 статей,[43] а несколько дальше — о том, что уже существует соглашение фульдцев не только с крестьянами своего района и с крестьянами, расположенными у Шмалькальдена, но и с франконскими крестьянскими лагерями близ Бильдгаузена и Аура,— о том, что крестьянское войско не должно допустить его, гессенского ландграфа, нападения на Фульду.[44] Ландграф таким образом подчеркивает, что в фульдском районе шла усиленная концентрация всех оппозиционных сил большого объема.

Третий мотив. В обращении ландграфа Филиппа нельзя не заметить, что он придавал большое значение тому, что «12 статей черных крестьян», принятые коадъютором и магистратом Фульды, стали во всем этом районе орудием политического объединения оппозиции. Он совершенно не касается содержания 12 статей или какой-либо одной из них, игнорирует их умеренный и верноподданнический тон и неполитический характер по существу; он видит только то, что, сделавшись программой объединения различных сил движения, статьи фактически концентрируют всю силу в руках революционной партии. Филипп утверждает, что, если бы не его быстрые и энергичные действия, фульдский монастырь и все дворянские замки района разделили бы участь монастырей и замков Франконии. «И не подлежит сомнению, — прибавляет он, — что монастырю

---

[42] Ib., S. 110:
«...von Hersfeld ob zwantzig brieffe in unser stette des furstenthumbs zu Hessen ausgeschickt...mit beger yhre herschafft, damit sie uns meynten einzunemen, zu erobern und dieselbig zu yhren willen zu pringen».

[43] Ib., S. 111.

[44] Ib., S. 116.

и дворянству не помогло бы принятие ими 12 статей, поскольку крестьяне имели перед собою общую практику разрушений».[45] Этот взгляд на 12 статей как на орудие политического переворота Филипп усиленно подчеркивал в переписке во время восстания.

Таким образом, к немедленному выступлению против Фульды побуждала Филиппа Гессенского не близость города к его владениям, а особенно опасные симптомы движения в этом районе: здесь оно обнаружило черты концентрированного революционного восстания. То же он подчеркнул в обращении от 25 апреля к гессенским городам. Указывая на организованную пропаганду герсфельдских повстанцев и на письма герсфельдцев к городам Гессена,[46] Филипп пишет в особой записке, что военные меры, принятые им и другими князьями, вызваны тем, что к крестьянам обратились все «вероломные» из Герсфельда, выступающие своевольно против всякой степенности (aller erbarkait zu entgegen); некоторые его люди сговорились с крестьянами урезать и расчленить его княжескую власть, а землю и людей передать другой власти.[47]

Ландграф знал факты и понимал их значение. Материалы, относящиеся к Фульде, показывают, что здесь действительно существовала организация, стремившаяся сделать Крестьянскую войну началом повсеместного восстания городов и деревень. Из допроса фульдских повстанцев видно, что главную роль играли здесь член магистрата Ген-Вилкен, часовой мастер Далфон и проповедник из близлежащего села Диппертса. Все трое были казнены; кроме них казнили в этом городе всего одного человека. Эти руководители опирались на демократическую массу четырех кварталов города. В первые дни волнений магистрат вынужден был включить в свой состав делегацию (Ausschuss) из 16 человек — по четыре от каждого квартала.[48] Ген-Вилкен показал на допросе, что члены делегации от его квартала рекомендовали ему требовать от магистрата

---

[45] Ib., S. 118:
«...und het den Stift und adel on zweifel nit vorgetragen, das sie die zwölf artickel bewilligten, so die bauern solich gemeyn brechen gesehen hetten».

[46] «Akten...in Mitteldeutschland», № 354:
«...in viele unser stett hin und wider von sich schreiben, auch meutermecher botschaftsweise schicken sollen in meinung, unser frome underthan zu aufrur und widerwillen zu bewegen».

[47] Ib.:
«...nachdem dan bei denselbigen bauern etzlich unser widerwertigen, die des willens sein, unser furstlich oberkait, land und leut zu schmelern, zu zurtrennen und anderer herschaft zuzuwenden».

[48] O. Merx, «Der Bauernkrieg in den Stiftern Fulda und Hersfeld», S. 270.

принятия 12 статей. Вся делегация потребовала установить в городе светскую власть вместо духовной. Члены магистрата стали колебаться и лицемерить, и им было заявлено, что делегаты кварталов сами примут решение.[49] Таким образом, магистрат был вынужден принять восемь статей о демократизации городского управления, в том числе — о занятии всех монастырей и о передаче общине их драгоценностей, а также о признании 12 статей «черных крестьян».[50] Делегаты городских кварталов вместе с представителями крестьян уточнили и дополнили эти статьи, указав о распространении некоторых предусмотренных мер также на деревни.[51] Добившись затем официального принятия 12 статей коадъютором, который был при этом объявлен фульдцами светским князем, повстанцы установили контакт с Герсфельдом для совместной защиты крестьянских статей.[52] Известное уже нам обращение герсфельдцев к городам Гессена организовано было фульдцами. Один из руководителей герсфельдского восстания, Оттензас, заявил на допросе, что он и его товарищи встретились в Фульде с некоторыми вождями; среди последних были упомянутый часовой мастер и другой — Эндрес, прозванный «Медвежьим», который раньше, в пасхальную неделю, лично доставил из Франкфурта 12 крестьянских статей.[53] Фульдские руководители поручили герсфельдцам написать колеблющимся городам и принять их в свой союз с согласия главных городов — Гессена, Касселя и Марбурга. При этом поддерживался слух, что император на стороне восставших.[54] Выступив уже в поход и расположившись у Альсфельда, Филипп нашел у задержанного крестьянина письма герсфельдцев к альсфельдцам.

---

[49] «Akten...in Mitteldeutschland», № 617:

«...das er sagen solt von iretwegen dem rate, sie wolten die 12 artikel gehalten haben; und wo sie nit beschliessen wurden, so wolten sie beschliessen dan der rat ses da und heuchelten und wolten nit uf den grunde ergehen. Item die ausschuss alle mit einander haben gesagt, sie wolten einen weltlichen fursten haben».

[50] W. Falckenheiner, «Philipp...», Beil. Ia, S. 79—81.

[51] «Akten...in Mitteldeutschland», № 171, § 5:

«...und sal gescheen uf dem lande als in der stat».

[52] Ib., № 331.

[53] «Die Chronik des Apollo von Vilbel», S. 264:

«hoc anno in edomada passionis cives quidam Fuldenses de nundinis Franckfurdinis Fuldam venerunt et literas conspirationis et coniuracionis rusticorum ab alienis nostrum commisas secum asportaverunt, scilicet Andrea dictus zu Bern».

[54] «Akten...in Mitteldeutschland», № 505:

«Da sie zu Fulda gewesen, hab der burgmeister...und Endres zum Bern und der rat und der ormecher, Endres von Geisa (geraten) sie sollen die anstossende stet beschreiben, doch sollen sie di nit annemen one verwilligung der oberstet als Cassel und Marpurg... Es hab gelaut, der Keiser zihe mit und wol das ding haben».

Сообщение об этом, посланное ландграфом в Марбург, помечено: «Cito! Cito!, Cito!» [55] Действуя через герсфельдцев, фульдцы и сами проникали в другие города. Так, они заключили 2 мая союз с Гаммельбургом о том, чтобы совместными усилиями отстаивать 12 статей и «наши всякие другие статьи по поводу существующих отягощений». [56] Соглашение о взаимной помощи достигнуто было также со Шмалькальденом.[57]

С разветвленной деятельностью по организации восстаний в городах и по их объединению с Фульдой связаны были попытки слияния крестьянских отрядов разных районов. 25 апреля крестьянский лагерь у Фульды отправил нарочного в Дайнинген (недалеко от Ульма), в другой крестьянский лагерь, с извещением о произведенном в Фульде перевороте и с просьбой принять их в свою организацию; кроме того, они просили своих собратьев из Юго-западной Германии сообщить, вполне ли там реализованы 12 статей и прочен ли введенный порядок: это надо знать, чтобы определить свою линию поведения.[58]

Если фульдские крестьяне стремились таким образом к объединению с крестьянами Юго-западной Германии, то вполне естественно, что их усилия направлены были также на тесный контакт с более близкими лагерями — шмалькальденским [59] и сильнейшим во Франконии — бильдгаузенским (по монастырю Бильдгаузен, или Вильдгаузен, на Саале, где он впервые обосновался); этот последний лагерь возник около 10 апреля. Как мы увидим, его руководители развили большую энергию, привлекая к движению города. Из письма бильдгаузенцев к Гаммельбургу от 20 апреля мы узнаем, что этот город уже тогда был связан с франконским лагерем договором о взаимной помощи.[60] Через Гаммельбург, который вошел затем в фульдско-герсфельдскую организацию городов, был установлен контакт бильдгаузенского крестьянского лагеря с крестьянами фульдского района. 30 апреля вожди бильдгаузенского лагеря писали крестьянам Бухонии, что они очень рады были узнать об установлении связи фульдских крестьян с Гаммельбургом и дальше, что помощь они окажут не только этому городу, но

---

[55] Ib., № 358.

[56] W. Falckenheiner, «Philipp...», Beil. XIV:

«...auch die zwolf der Schwarzweldern auch unser und anderer beschwerlichen artickeln, sovil der cristenlich und dem wort gots gemess erkannth werden...»

[57] «Akten...in Mitteldeutschland», № 617, S. 420.

[58] Ib., B. I, № 330:

«Bitten auch freuntlich, uns bei zeiger dits briefs bericht zu thun, ob gerurten zwolf artickel der ewangelischen bruder ir volge und bestand erlangt haben oder nicht, damit wir uns darnach zu richten haben».

[59] W. Falckenheiner, op. cit., Beil. VII, S. 86.

[60] Ib., Beil. II, S. 81—82.

и его союзникам — крестьянам Бухонии.[61] Однако из допроса фульдских повстанцев видно, что связь с бильдгаузенскими крестьянами установлена была по их инициативе и что не только фульдское крестьянство, но и самый город Фульда связался с франконскими крестьянами. «Дальше он заявил, — записано в протоколе допроса Ген-Вилкена, — что магистрат направил двух лиц из Гаммельбурга в бильдгаузенский лагерь у Аура договориться о том, что предстоит сделать. Так было получено обещание помощи (бильдгаузенцев). За это фульдцы обещали им свою помощь.[62] Переписка ландграфа Филиппа показывает, какое большое значение он придавал этой связи фульдцев с франконскими крестьянами. Во все время похода перед ним стояла цель — не допустить проникновения франконских крестьян в район его действий. Интересно, что и сами фульдцы возлагали большие надежды на связь с франконским «черным отрядом». Так, Лоренц Фриз сообщает, что войска ландграфа, издеваясь над побежденными у Фульды, кричали: «Где же ваш черный крестьянин и евангельский бог, который оказал бы вам сейчас помощь?»[63]

Сложившееся у ландграфа мнение об исключительно политическом значении, которое получали здесь 12 статей, также соответствовало действительности. Заверениям в умеренности 12 статей не придавалось никакого значения перед лицом роли, которую они фактически играли в этих районах. Никто здесь не обсуждал 12 статей по существу и не спорил об их содержании. Принять 12 статей означало не только признать свою организационную связь с крестьянством, но и весьма широко истолковать принцип евангельской свободы — гораздо шире, чем это допускалось содержанием статей. Сама формула принятия статей весьма характерна. Возьмем для примера один из многих текстов этого акта. 21 апреля монастырь близ города Ваха (в Гессене), присоединяясь к 12 статьям, заявляет: «...признаем, что будем впредь верно придерживаться предъявленных 12 статей о христианской свободе, а также всяких других,

---

[61] Ib., Beil. VIII, S. 87:
«Unss gefelt gantz wol euer schreyben an unss, sonderlich das wir horen die Hammelberger zu euch getreten....Nit alleyn aber gegen den Hammelbergern, seynd wir erbottig und gewilth, solchen beystandt zu thun, sondern auch euch...»

[62] «Akten...in Mitteldeutschland», № 617, S. 420:
«Item sagt, das der rat hie hab zwen von Hamelburgk geschickt zu dem haufen zu Belnhausen und Urach mit beger von inen zu wissen, was sie bei inen tun wolten; also haben sie inen hilf zugeschrieben; daruf die von Fulda inen auch hilf zugeschrieben».

[63] L. Fries, «Geschichte...», Bd. I, S. 372—373:
«Wa ist nu eur schwarzer baur und ewangelischer got, das er euch nun hilf und beystend thue».

которые смогут быть выведены и восприняты из их содержания». И дальше: на этом основании следует «упразднить и освободить от всего, что освобождено всемогущим богом через любимого сына его, Христа».[64] На практике это означало прежде всего установление революционной власти. Чрезвычайно красноречиво понимали 12 статей в самой Фульде. Вначале было не очень серьезное отношение к этому. Бургомистр и магистрат Фульды, вынужденные итти на уступки и принять предъявленные статьи, уверяли коадъютора, что если крайние обстоятельства и заставляют сделать это, то со временем от них можно будет отказаться. В самом деле, известно, что коадъютор, после принятия статей снявший с себя духовный сан, оставлен был в Фульде в качестве светского князя. Герсфельдцы во всей своей переписке подчеркивали, что они остаются верными своему покровителю ландграфу Филиппу.[65] Однако в действительности крестьянские руководители только формально согласились признать светскую власть бывшего коадъютора Иоганна Геннебергского. Как правильно указывает Меркс, после принятия статей коадъютор фактически стал игрушкой в руках инсургентов, которые только себя самих считали настоящими господами.[66] Из рассказа коадъютора о его переживаниях после прибытия в Фульду мы узнаем, как при этом рассматривались 12 статей. Крестьянские руководители и их городские союзники настаивали, что 12 статей следует принять без всяких оговорок и двусмысленных дополнений или вовсе отвергнуть. Тогда им был поставлен коадъютором и его помощниками вопрос: если 12 статей черных крестьян, признанные христианскими и... (здесь слово пропущено. — *М. С.*), примет коадъютор, будет ли после этого все ликвидировано и отряд распущен? Только выяснив это, власти коадъютора смогут принять окончательное решение. Смысл вопроса — в попытке истолковать 12 статей как требование указанных в них реформ, проведение которых поручается официальной власти. Эта постановка вопроса не понравилась вождю крестьянского отряда (... dem haubtman unsers bedonckes nit woll gefill), и сам коадъютор, — очевидно, боясь, что терпение последнего может иссякнуть, — решил «уточнить» вопрос и придать ему совер-

[64] «Akten...in Mitteldeutschland», № 213:
«...das wir fortan nach inhalt der angezeigten zwolfen artickeln von cristlicher freiheit und auch ob sich ire mehr erfunden, was die inne alten, begriffen und betreffen, also ufrichtiglich halten wollen. Gereden und geloben und bekennen hiemit alles frei, ledig und loes zu geben und zu laissen, was gefreiget hait goit der almechtige durch und in Christo seinen geliebten sone».

[65] Ib., № 243, 292.

[66] O. Merx, «Der Bauernkrieg in den Stiftern Fulda und Hersfeld», S. 290.

менно новый смысл. «Вождь, — заявил он крестьянскому руководителю, — мы обращаемся к тебе с тем, чтобы, если мы пожелаем сделать что-либо для нашей и общей пользы, ты нам помогал этого добиться. Во всех таких случаях мы будем к тебе обращаться, напоминать о твоем союзническом долге, поскольку отряд обязан повиноваться тебе больше, чем кому-либо другому, и просить тебя говорить и делать все лучшее для нашей пользы, чтобы все это дело было ликвидировано и чтобы наступил ему конец».[67] Сопоставление вопроса с «уточнением» не оставляет никаких сомнений в том, что коадъютору пришлось отказаться от первоначальной попытки истолковать 12 статей как конкретные требования, которые должны быть осуществлены официальной властью, и признать, что принятие статей означает утверждение такого порядка, при котором вооруженные отряды восставших решают и осуществляют всякие новые начинания, признанные общеполезными. Коадъютор дальше сообщает, что вождь отряда, расположенного у Фульды, согласился с этим «уточнением» и просил своих новых союзников обращаться к нему при всякой нужде в отстаивании слова божия, — так как, добавил он, мы не одни в этом деле, а связаны союзом с «черным» отрядом.[68]

О том, что принятие 12 статей означало для Фульды установление политического порядка решения всех общественных дел новыми руководителями по новым принципам, видно и из текста о присоединении Гюнфельда к Фульде. Бургомистр, магистрат и вся община Гюнфельда публично заявили в открытом письме, что они охотно принимают и будут твердо соблюдать «новый божественный и христианский порядок, который принят гражданами и особенно руководителями города Фульды согласно тем статьям, которые уже указаны в устной и письменной форме и которые еще могут быть указаны в будущем».[69] Нам уже известно, что сами фульдцы предъявили вместе с требо-

---

[67] «Akten...in Mitteldeutschland», № 235:

«...haubtman, wir hetten zu dir versehen, wo wir etwas vornemen, das uns und gemeinem nucz ersprislich, du soltest solich helfen forderen, wi wir uns dan noch genzlich zu dir zu gescheben versehen, und wollen dich himit deiner pflicht, domit du uns verwant, erinnert haben, seintmall der hauf dir mer dan anderen volgen mus, das best darzu zu reden und vorzunemen, das uns nuczlich, domit dises vornemen zerdrent und ein ende neme».

[68] Ib.:

«dan si sein solichs allein nit, sonder weliche soliche sachen anfahen, haben ein mitwissen mit dem schwarzen haufen und sei ein verbuntnis».

[69] Ib., № 238:

«...dass wir die neuen, g'tlich und cristlich ordenung, so und die burger gemeiniglichen der stadt Fulda und besonderlichen iren heubtleuden der gedachten ordenung, so sie uns muntlichen und auch schriftlichen irer... (пропущено слово. — *М. С.*) articol angezeigt haben und noch in kunftiger zeit anzeigen werden...stede und vest zu halten».

ванием принятия 12 крестьянских статей свои собственные статьи о демократическом переустройстве политического статута города, а те в свою очередь должны были применяться в деревнях. 10-я статья из дополнительно включенных требует, чтобы ворота фульдского замка, который занимал брат коадъютора и куда хотел укрыться, прибыв в Фульду для переговоров, сам коадьютор, были на вечные времена закрыты и замурованы.[70] Это требование о ликвидации военных очагов дворянства — замков наряду с монастырями вытекало здесь из своеобразного понимания 12 статей как основы нового принципа общественной власти. Вполне определенно в этом отношении высказался герсфельдский аббат Крафт, сообщая в письме к ландграфу Филиппу, как были приняты им 12 статей. Он рассказывает, что крестьяне, восставшие в трех подчиненных ему судебных округах, связались с большим отрядом, который заставил его дать письменное обязательство о принятии и соблюдении 12 статей. Одновременно, пишет он дальше, он вынужден был допустить занятие замка Эйхен двадцатью крестьянами, затем герсфельдского монастыря — восемью или двенадцатью горожанами из Герсфельда, монастыря Иоганнберг — пятнадцатью и, наконец, монастыря Петерсберг — восемью крестьянами.[71] Таким образом, принятие 12 статей повлекло за собой немедленное занятие замков и монастырей восставшими крестьянами и горожанами; это безусловно являлось практической мерой политического переворота. О том же говорит показание фульдского инсургента Ген-Бертинга на допросе: фульдцы, сказал он, сами хотели занять монастырь Петерсберг, и в связи с этим часовой мастер Далфон, — известный уже нам радикальный руководитель фульдцев, — заявил: «Я тут господин, и мои приказания должны быть исполнены. Сидя на этой скамье, я завоевываю замки и города». Ген-Бертинг добавил, что маги-

---

[70] Ib., № 171, § 10:

«Item die Gans sal tod und ab sein ganz und gar und vermuhert sein in ewig zeit...». О значении «Gans» говорится в письме коадъютора от 22 апреля (Ib., № 235): «Und also ins schlos geritten, das dor, di Gans genant, vermauert gefunden»; «Gans» — это ворота фульдского замка.

[71] Ib., № 242:

«...auch begert, das wir Graffto. abt, die zwolf artickel der gemeinen baurschaft annemen und inen des verschreibung...geben wulten. Dan wo das nit beschehe, wurden sie von dem haufen uberzogen...Domit wir von solichen unrat und merglichen schaden verquemen, haben wir, die von Hersfeld, dem Stift zu gute...das schloss Eichen, den stift, beide closter Sanct Peters — und Sanct Johansberg ingenomen, ins schloss Eichen zwentzig baurn, in den stift acht oder zehen burger aus Hersfeld, uf Sanct Johansberg funfzehen und uf den Petersberg acht baurn gelegt, welche also diese vergangne nacht die benenten haus und clöstere ingehabt».

страт оказался вынужденным санкционировать эту линию.[72]

Таким образом, в районе влияния фульдских и герсфельдских повстанцев, как и в восточной Франконии, 12 статей распространялись вовсе не как программа конкретных крестьянских требований. Мы еще увидим, что так же смотрели на 12 статей в Тюрингии: в поисках общей политической программы здесь не прибегали к ликвидаторским «объяснениям» 12 статей или к замене их другой программой типа Гейльброннской, как это было в другом районе Франконии. В указанных районах Средней Германии 12 статей рассматривались как конкретизация в духе крестьянских интересов того нового, по существу политического, принципа, который содержался в требовании евангелического порядка. Крестьянский вариант этого порядка не отбрасывался; наоборот, он создавал здесь реальную почву для тесного сотрудничества с наиболее многочисленным и мощным революционным классом. Но вместе с тем эта программа выдвигалась здесь как о б щ а я программа, причем прежде всего имелся в виду политический принцип. Принятие 12 статей означало здесь не только оправдание восстания, но и новую организацию общественной власти — прежде всего ее переход к восставшему народу. Поэтому в городах Средней Германии за принятием 12 статей следовали самые разнообразные конкретные требования демократических преобразований, иногда весьма далеко идущих. Весьма характерны требования общины города Мюннерштадт, предъявленные вюрцбургскому епископу Конраду 21 апреля. Первый пункт (о свободном выборе проповедников слова божия) развивается так: священническая служба и монашество не могут дальше быть терпимы; необходимо, чтобы были избраны двое видных честных людей в проповедники и наставники слова божия;[73] они должны выполнять свои обязанности со всей верностью и прилежанием. «Содействуя в наиболее возможной степени их прилежанию и верности, им нужно придать еще двоих в качестве левитов, которые устроят общую школу и будут ее опекать для того, чтобы дети всех горожан могли совершенно бесплатно в ней обучаться, а также получать столь основательное образование в христианском евангелическом писании, чтобы каждый ре-

---

[72] Ib., № 617:

«...Der auermacher hab alwege wider den hern und andere gesagt: ich bin ein her und man mus tun, was ich will: sitz hie uf der bank und gewin schlos und stett. Sagt, der rat hab alwege in diesem handel mit gewilliget, aber sie haben es mussen tun».

[73] L. Fries, «Geschichte», Bd. II, S. 235:

«Also das die pfafferei und muncherei, wie die bisher gehalten worden, nit mer frei und der massen geduldet werden sol, sonder das zwen furneme redliche gelerte menner nach der lere Pauli zu predigern und verkunder des wort gottes gewelt werden».

бенок мог затем лучше преуспевать в ремесле или другой профессии по своим способностям и, вместе с тем, чтобы из них, сведущих в священном писании, можно было выбирать проповедников и наставников слова божия».[74] Заметим, что здесь со всей определенностью требуется такое бесплатное всеобщее обучение, которое давало бы в одно и то же время светское образование для лучшего усвоения «ремесла или другой профессии по своим способностям» и хорошее знание священного писания, чтобы горожане могли иметь проповедников из собственной среды. Дальше выдвигается требование, чтобы эта система обучения была распространена на девочек, «способных к этому»; тогда проповедники и наставники из горожан могли бы, достигнув брачного возраста, брать себе честных и уважаемых жен-христианок; вообще же—люди обоего пола, созданные богом одновременно, могли бы лучше понимать закон и веру.[75]

Нетрудно видеть, что это, наиболее передовое для XVI в., демократическое требование в области образования выдвигалось в развитие принципа первой из 12 статей в широком понимании. Крестьянская форма первоначального текста этой статьи не устраняется, но ей дается более общее толкование и применение. Таких примеров в Средней Германии было много. Письмо одного из представителей знати района западнее Шмалькальдена обнаруживает невероятный страх перед солидарными действиями горожан и крестьян, приводящими к невиданному расширению и углублению движения, парализующему усилия его противников. За объявлением в деревнях свободной ловли дичи последовало объявление соляных промыслов у города и замка Зальцунген в Веррской долине общественным достоянием, открытым для общего пользования.[76] Хуже всего, пишет он, что никто не хочет действовать против

---

[74] Ib.:

«...welche zwen ain gemain schul halten und versehen, darin alle gemainer stadt burgerskinder umbsunst on ainich lere — oder schulgeld gelert und in christlichen ewangelischen schriften mit vleis unterwisen werden sollen, damit ain jedes kind nach seiner geschicklichkait darnach zu handwerken und dergleichen gewerken dester geschickter, auch aus ihnen, so der schrift erfaren, prediger und verkunder des wort gottes zu bekomen sein mogen».

[75] Ib.:

«Und ob solch prediger und lerer mit der zeit zu ehlichem stand greifen mochten, ir weiber so redlichs erbars und christlichs wandels weren, dohin richten, das sie die meidlein, darzu geschickt, auch leren und in der schrift unterrichten, domit bede menlich und weiblich geschlegt von gott zugleich beschaffen des gesatzs und glaubens dester kundiger werden mochten».

[76] «Akten...in Mitteldeutschland», № 340:

«Man sagt mir, seig haben das saltzwer zu Saltzungen frei gemacht, sal gemein seig».

них. Он не верит, что мир был еще когда-либо таким растерянным и трусливым, как теперь.

В некоторых местах представители знати пробовали спорить против расширительного толкования 12 статей в городах. Демократизированный магистрат городка Вюстенсаксен (северо-восточнее Герсфельда) обратился к своему «юнкеру» Бальтазару Штейнрюку с письмом о том, что, поскольку он принял «божественные крестьянские статьи» (die gottlich bauerischen artickel), он должен иметь в виду, что наряду с введением свободы охоты, рыбной ловли и пользования лугами надо отменить всякие невозможные чинши и работы; кроме того, он не может наказывать восставших вплоть до того, как эти «божественные статьи» вступят в силу.[77] Совершенно очевидно, — они думали, что после вступления 12 статей в силу политические порядки совершенно изменятся. «Юнкер» ответил в тот же день, что он дал согласие ввести для своих подданных те же льготы, которые будут в других местах; но вы, пишет он, хотите сейчас же действовать согласно напечатанным статьям шварцвальдских крестьян и на их основании предъявляете мне требования; это невозможно, потому что вы можете толковать все статьи или некоторые из них по своему произволу, а я — иначе, и мы таким образом никогда не придем к единому мнению. И тут же он отвергает требование отменить платежи, утверждая, что берет только то, что́ следует по условиям ленного держания. Он предлагает магистрату Вюстенсаксена направить все спорные дела на решение самим «шварцвальдским крестьянам», которые считались здесь авторами 12 статей и под которыми понимали «черный» крестьянский отряд.[78]

Этот господин хотел внушить крестьянам, что нельзя давать 12 статьям того толкования, которое идет дальше их буквального значения и которого, по его мнению, не имели в виду сами составители статей. Ландграф Филипп лучше знал ситуацию, когда утверждал, что обращение к 12 статьям означает не что иное, как полный политический переворот и отказ от всякой власти.

---

[77] Ib., № 102:

«Auch nach gestalt der aufrur wolln mir ungestarfft von euch werden also lange, bis die gotligen articel gegrundt werden».

[78] Ib., № 103:

« ..begert...bei den ardickeln, so itzsonder auskomen und gedruck werden, so die Swarzwelsichin buern begeren sollin, zu pliben, zu lossen. Des ich noch zu der zeit in keinen weg gethon kan, dan ir mochtet die ardickel oder etliche euers gefallens deutzen und ich anders, dadurch duch kein einichkeit sein wort...So bin ich urbotig, aller uwer beswerung oder forderung halbin, so ir zu mir vormaint zu toin, mit euch vorzukomen vor die ganz vorsamlenung der Schwarzwelischin beuern...».

Таким образом, события в фульдском районе представлялись княжеской партии Средней Германии не простым эпизодом Крестьянской войны, а началом концентрации сил отрядов крестьян большого района и их тесного контакта с городами на основе широкого обобщения 12 статей. Превращение «общих требований всего крестьянства» в общий принцип самых разнообразных социальных и политических требований всей демократической массы сел и городов показывает яркий антифеодальный характер движения, грозившего сделаться общенациональным не только по одновременности изолированных выступлений, но и по тенденции к объединению всех сил антифеодальной оппозиции.

В отличие от сложившегося через несколько дней движения вокруг так называемой Гейльброннской программы здесь не было места для объединения с дворянской оппозицией: крестьянство оставалось главной силой движения, а крестьянская программа стала исходным пунктом его общедемократических требований. Тем не менее руководитель княжеской партии Средней Германии Филипп Гессенский опасался, что активизируются оппозиционные круги рыцарства. Основания для таких опасений были. Мы уже видели, что фульдского коадъютора Иоганна ландграф Филипп считал связанным с оппозиционными кругами светской знати, а двойственную тактику коадъютора во время апрельских волнений объяснял попытками этой знати в своих интересах использовать конфликт и занять в нем самостоятельное положение. В том, что это не было напрасной подозрительностью, мы можем убедиться из обращения от 16 апреля группы дворянских деятелей (Лоренц фон Розенберг, Стефан и Бопп фон Адлатцгеймы, братья Ганс и Гец фон Берлихингены и Бестиан Руде) к руководителю и советникам рыцарства ренского (Rhön) горного района — восточнее Фульды и Герсфельда. В обращении говорится о пользе и вреде, которые могут последовать для дворянства из текущих событий и о которых нельзя передавать в письменной форме.[79] Авторы предлагают в двухнедельный срок созвать съезд дворян всех областей и земель для обсуждения общей тактики и выражают уверенность, что совместными усилиями можно будет добиться таких успехов, которые приведут к чести и подъему всего дворянства немецкой нации.[80] И дальше

---

[79] Ib., № 87:
«Aber daraus ist zu ermessen, das gemeins adels nutz und schaden uf das höchste daraus folgen möge und dasselbe kan in schriften nit furgelegt werden».

[80] Ib.:
«Ist zu verhoffen wir alle gemeinlichen wöllen erheeben und erfolgen, das allem adel teuscher nation zu eren und ufnemen reichen werde».

снова подчеркнуто, что «низшему дворянству» открываются пути к обеспечению себе верных преимуществ, о которых нельзя писать.[81] Однако из писем другого деятеля ренского рыцарства, Георга фон Шаумберга, мы можем видеть, что пути эти заключались в привлечении на свою сторону городов в общих действиях против высшей знати и крестьян.[82] Одно из писем адресовано графу Вильгельму фон Геннебергу, отцу молодого фульдского коадъютора; это доказывает, что подозрения ландграфа Филиппа относительно коадъютора не были лишены оснований.

В свете всех этих обстоятельств, показывающих сложный характер назревавшего в Средней Германии движения, становятся понятны особая тревога руководителя княжеской партии в этой части Германии и его лихорадочные попытки подавить восстание в Герсфельде и Фульде, причем изолированные действия крестьян рядом с его собственными владениями не создавали у него панического настроения. Но особенно интересно то, что после своих побед у Герсфельда и Фульды Филипп Гессенский отправился в Тюрингию, а не к собственным владениям, хотя на последнем варианте настаивали мать его и вассалы. Ландграф считал особенно серьезной угрозу со стороны франконских крестьян из бильдгаузенского лагеря; вмешательства их в дела Средней Германии опасалась здесь вся господская партия.[83] Из хроники Лоренца Фриза мы можем видеть, что сами крестьяне бильдгаузенского лагеря считали поход ландграфа против них неизбежным. Они поймали шпиона ландграфа и на допросе узнали, что Филипп предлагал 100 гульденов за сведения о силах их лагеря.[84] Крестьяне приняли меры к борьбе с ландграфом и по этой причине отказали в помощи вюрцбургским подданным.[85] Уверенность бильдгаузенцев, что именно на них после Герсфельда и Фульды нападет княжеская коалиция, была так велика, что после, когда выяснился маршрут княжеского похода, они стали утверждать, что руководитель войска изменил свой план, узнав об огромной силе франконского крестьянского войска. Хронист иронически комментирует это утверждение и считает его плодом высокомерия, так как в действительности поход

---

[81] Ib.:
«Es gön auch uns als den allergeringsten vom adel itzo soliche wege entgegen, die uns bedunken des adels vortails vast gemess. Wir konnen aber das nit schreiben...».

[82] Ib., № 164, 178.

[83] W. Falckenheiner. «Philipp...», Beil. XXI, S. 116; K. Seidemann, «Forschungen zur deutschen Geschichte», B. XI, Göttingen, 1871, S. 388—389.

[84] L. Fries. «Geschichte...», S. 375.

[85] Ib., S. 379—380.

в Тюрингию соответствовал целям ландграфа.[86] Фалькенгайнер, анализируя апрельско-майский поход ландграфа Филиппа, утверждает, что последний направил свои силы прямо в сторону Саксонии, вовсе не обращая внимания (unbekümmert) на разгар восстания во Франконии. Письмо ландграфа к Швабскому союзу после франкенгаузенского сражения доказывает, что угроза со стороны франконских крестьян очень волновала его, но что главную опасность он видел в Тюрингии, где действовал Мюнцер. «Десятитысячный отряд, занявший наш город Шмалькальден, — говорится в письме, — испугавшись нас, бежал частью во Франконию, частью в район Эйзенаха и расположился там лагерем, к счастью нашему, так как нам пришлось последовать во Франкенгаузен, где оказался большой, семитысячный отряд нехристианского проповедника из Альштедта — Томаса Мюнцера. Приблизившись к ним в прошлое воскресенье, мы застали их построенными вагенбургом со значительной артиллерией, из которой они палили весьма стремительно. Они также совершали много безбожных и нехристианских действий, обезглавили некоторых лиц из знати и не оставили в окрестностях ни одного дворянского дома и ни одного монастыря, многие из которых были ими сожжены, уважаемые женщины оттуда изгнаны и опозорены, над святым причастием издевались, графов Шварцбургов, Штольбергов, фон Гогенштейнов и фон Глейхенов они заставили покориться и за ними следовать. И много других совершали они неслыханных, нехристианских дел». Дальше ландграф рассказывает, как он расправился с этим отрядом, как завладел Франкенгаузеном и перебил большую часть его мужского населения, а самого Мюнцера, схваченного и помещенного в Гельдрунгенскую крепость, заставил дать показания и письмо об отречении от своих проповедей, с чем «необходимо познакомить всех мятежных людей».[87]

В своем письме Филипп Гессенский старается объяснить руководителям Швабского союза, почему он направил силы княжеского войска в Тюрингию. Мы видим, что он аргументирует свои действия особым характером революционной деятельности отряда, находившегося, по его сведениям, под начальством Мюнцера. Здесь необходимо обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, упоминая о мюнцеровском войске, ландграф говорит не о крестьянах или крестьянском отряде, но об отряде восставших вообще; в конце письма сказано, что надо познакомить с показаниями Мюнцера всех «мятежных людей» вообще (allen ufrurischen leuten); в этой связи интересно

[86] Ib., S. 381—384.
[87] W. Falckenheiner. op. cit., Beil. XXXIII, S. 135—136.

его сообщение о жестокой расправе над мужским населением Франкенгаузена. Во-вторых, решением ландграфа распространить показания и мнимое отречение[88] Мюнцера среди «всех мятежных людей» доказывается его согласие с общим мнением князей Средней Германии, что Мюнцер был главным организатором восстания (Hauptanstifter des Aufstandes).[89] Фалькенгайнер в примечании высказывает собственное мнение, что Мюнцеру придавалось здесь преувеличенное значение. Однако письмо Филиппа Гессенского к Швабскому союзу свидетельствует, что он исходил не из общего мнения, а из своих наблюдений над внутренним характером народного восстания в Тюрингии, которое выходило за рамки чисто крестьянского движения и обнаружило тенденцию принять гораздо более общий характер. Поход в Тюрингию казался ему необходимым для ликвидации опаснейшего очага движения, где концентрировались основные силы восстания в общенациональном масштабе.

За развитием событий в Тюрингии Филипп внимательно следил уже с осени 1524 г. Сведения о происходящем там он получал не только от своего тестя — саксонского герцога Георга, но и от саксонской администрации тюрингенских городов. Из писем начальника саксонского города Лангензальцы, Зиттиха фон Берлепша, к герцогу Георгу мы знаем, что такие же подробные донесения посылались им ландграфу Филиппу. Из тех же писем и из других материалов дрезденского архива, опубликованных Зейдеманом, известно, что ландграф питал к тюрингенским событиям живейший интерес. Бежавшие из Мюльгаузена в Лангензальцу бургомистры рассказали, что еще до 20 сентября 1524 г. по просьбе лангензальцского начальника Филипп обратился к мюльгаузенцам, когда у них начались выступления против магистрата.[90] В начале 1525 г. интерес Филиппа к тюрингенским событиям усилился. Однако, чтобы понять все его мотивы, необходимо прежде всего обратиться к самому ходу событий.

26 сентября 1524 г. Зиттих фон Берлепш написал герцогу Георгу об истинном характере антицерковных беспорядков в Мюльгаузене. «Безумный священник из Альштедта, — говорится в письме, — научил мюльгаузенцев, что они не обязаны подчиняться никакой власти, не обязаны платить кому-либо чинш и ренты и что, кроме того, должно быть упразднено и изгнано все духовенство. Община настаивала, чтобы эти

---

[88] Фальшивый характер мюнцеровского «Widerruf» показал еще В. Циммерман; см. его «Историю Крестьянской войны», т. II, стр. 334—336.

[89] W. Falckenheiner. op. cit., S. 47.

[90] «Forschurgen zur deutschen Geschichte», Bd. XI, S. 378 (далее — «Forschungen...»).

статьи были приняты магистратом»[91]. Дальше Берлепш рассказывает о бегстве бургомистров и более чем десяти членов магистрата из Мюльгаузена в Лангензальцу, а также о намерении общины избрать из своей среды новый магистрат. Смысл сообщения Берлепша в том, что антицерковные беспорядки в Мюльгаузене являются, в сущности, выступлением против всей политической структуры города. Борьба за эту новую трактовку реформации была в Мюльгаузене острой и принципиальной. Лютер прислал сюда для выступлений против Мюнцера нового проповедника; Мюнцер и этот новый проповедник называют друг друга еретиками и жуликами.[92] Принципиальное обоснование своей позиции Мюнцер дал в составленных им вместе с Пфейфером одиннадцати далеко идущих демократических требованиях, копию которых Берлепш направил герцогу Георгу.

После вступительного объяснения, что по решению общин нескольких ремесленных кварталов Мюльгаузена управление городом должно быть установлено согласно «божьему слову», следуют одиннадцать статей, причем каждая сопровождается ссылкой на священное писание. Основная цель всех статей — обеспечить постоянный и действительный контроль общины над органами власти, в частности над магистратом, для установления принципа справедливости и общей пользы, для ликвидации всякой возможности злоупотреблений и всякого использования власти в корыстных интересах влиятельных лиц. В статьях «слово божие» представляется гарантией полного устранения фактора влиятельности, богатства и вообще различий между людьми. Власть, руководящаяся только «словом божиим», должна действовать в отношении бедного и богатого одинаково справедливо (2-я статья).[93] Власть должна руководствоваться только соображениями общей пользы, потому что лишь в стремлении к общей пользе проявляется «воля бога»; всякое же отстаивание частного интереса, нарушающего общую пользу, называется в 7-й статье проявлением ложного разума и «плотских стремлений»[94]. Власть может быть доверена только тем, кто не скомпрометировал себя корыстолюбием. Поэтому

[91] Ib.:
«Der thörige Pfaff von Alstädt hat sie unterweiset, dass sie keiner Oberkeit gehorsam zu sein, Niemanden Zinsen noch Rente zu geben schuldig seien, und man solle alle geistliche Stände verfolgen und austreiben».

[92] Ib., S. 379.
«Doctor Luther hat einen Prediger gen Mülhausen geschickt, der Predigt wider den Abstädter, heissen sich unter einander Kätzer und Schälke».

[93] Ib., S. 380.
«Andrer Artikel. Das man inen die Bibel oder das heilige Wort Gottes befehle, darnach Gerechtigkeit und Urtheil fällen. Ursach: Auf das man dem Armen thue, wie dem Reichen...».

[94] Ib., Art. 7.

1-я статья требует смены магистрата и мотивирует это так: «сами виновные не могут быть судьями».[95] Однако из 9-й статьи следует, что всякая смена власти, от кого бы она ни исходила, — от старого магистрата или от его новых членов, от ремесленников или от всей общины, — может получить признание только в том случае, если она ведет к лучшему применению принципа общей пользы и справедливости.[96] Следовательно, недостаточно формально передать власть какой-либо народной организации; требуются еще объективные гарантии, что новая власть окажется справедливой и будет отстаивать общие интересы. Другие статьи указывают на эти гарантии. Магистрат должен быть сменяемым в любое время; он не может иметь для своих функций твердого срока, иначе его члены вообразили бы, что они — «господа сами по себе» (sich selber für Herren halten). Члены магистрата должны быть наказаны смертью (через повешение) за отступление от пути права. Никто не может быть избран в органы власти помимо его воли, чтобы он не имел отговорки в случае несправедливых действий. Члены магистрата должны быть материально обеспечены всем необходимым, чтобы не иметь повода к жадности. Противников новой власти из враждебной партии надо лишить возможности вредить и препятствовать. В «Заключении» говорится, что следует остановиться на каком-нибудь одном принципе: божественном или людском; «мы же предпочитаем иметь бога другом, а людей врагами, чем наоборот — людей друзьями, а бога врагом».[97].

Из всего этого документа видно, что под «людским» здесь понимаются эгоистические действия во вред общим интересам, а под «божественным» — принцип общих интересов и общей пользы, подавляющий все эгоистические и «плотские» стремления. Это полностью соответствует общему духу мюнцеровского учения, как и рекомендованные в 8-й статье средства

---

[95] Ib.:

«Erster Artikel — Das man ganz einen neuen Rath setzen solle. Ursach: Auf das nach göttliche Furcht gehandelt, dass nicht möchte der alte Hass kleben bleiben und der Muthwille sich nicht weiter erstrecke, darum dass der Thäter und Bewilliger gleicher Strafe würdig sind. Röm. I, Lucä 19... denn die da schuldig sind, ist schwer, sie zu Richtern haben».

[96] Ib., S. 381:

«Neunter Artikel. ...Auf das Gottes Gerechtigkeit und Billigkeit vor gehe und alle falsche Gewalt und Eigenutz dahinten bleibe wollen wir nicht bewilligen, weder mit Räthen oder mit Achtmann, weder mit Handwerk oder Gemeine. Es sei denn dass sie einen bessern Nutz vorsetzen und Gottes gerechtigkeit und Wahrheit Gleichförmiger sei, den unsre...».

[97] Ib., Beschluss·

«.. so wollen wir unter Zweien Eins erkiesen. Wir wollen viel lieber Gott zum Freunde haben und die Leute zu Feinden, denn Gott zum Feinde und die Leute zu Freunden».

борьбы с противниками — разоблачение печатным словом, распространяемым в народе.[98] Суть этих средств в том, что на борьбу со злоупотреблениями общественной властью призывается вся народная масса; ведь, по учению Мюнцера, в общих действиях народа проявляется «воля божья». Первостепенную важность имеет то, что обращение к народной массе с печатным словом означает стремление выйти за рамки данной общины, на широкую арену политической борьбы. Этому соответствует характер выдвинутых требований; перед нами не местные, а общепринципиальные требования демократического преобразования, имеющие значение для всех городов и деревень. Важно отметить, что в те же дни Мюнцер, поддерживая кампанию ремесленных цехов, в частности цеха ткачей, за переизбрание и преобразование магистрата, обратился к мюльгаузенской церкви с письмом, в котором предлагал не бояться «людских» угроз и энергичнее отстаивать дело общей пользы. Он предложил разослать по всему миру печатное разоблачение злодейств и преступлений противников, чтобы таким путем их победить.[99] Этот фантастический план, целью которого была победа над общим злом, дает понятие о настроении мюльгаузенских повстанцев, особенно же о том характере, который хотел придать движению Мюнцер. План его не был лишен практического значения. С самого начала в Мюльгаузене смотрели на местное движение против магистрата как на часть движения общенародного, а на свои требования — как на общие требования демократического переворота. Мюнцеровская партия распространила их не только в городских низах, но и в мюльгаузенских деревнях. Экземпляр, с которого Зиттих фон Берлепш списал копию, адресован «населению деревни Горсмар» (An die Dorschaft Horsmar). В приписке к донесению герцогу Георгу Берлепш подчеркнул, что эти «вымышленные статьи» распространялись «по деревням мюльгаузенского судебного района, а также среди черни самого Мюльгаузена».[100] Это был смелый шаг, потому что

[98] Ib.:

«Achter Artikel. — Wo sie nicht wollten dem gemeinen Nutz zu Gut sich weisen lassen, wollen wir ihre Bosheit aufs Papier sammeln, was sie für Fücke von 20 Jahren her dem gemeinen Nutz entgegen, gehandelt und die Stadt mit Falschheit betrogen, in den Druck lassen gehen, dass man sehe, was sie für Leute wären».

[99] C. Förstemann, «Urkundenbuch», № 19, S. 255:

«...so wolt ir aus der pflicht gotliches wortes alle die misshandelung, gebrechen, scheden und alle ire bosheit lassen in den druck gehn und clagen der ganze(n) welt ober solche widderspenstige kopfe ...vorlegen ...domit ir sey uberweyssen kundet».

[100] «Forschungen...», Bd. XI, S. 379:

«...Artikel erdichtet und den Dorfschaften im Mühlhausischen Gerichte, auch dem gemeinen Pöbel zu Mühlhausen überschickt und vorgehalten».

крестьянское движение тогда еще не выросло в большое восстание и лишь в весьма незначительной степени затронуло Среднюю Германию. Из того же письма фон Берлепша мы узнаем, что мюльгаузенское крестьянство тогде еще помогало старому магистрату подавить первые вспышки волнений в городе. В этой обстановке Мюнцер старался убедить народные массы города и деревни в общности их интересов, пропагандируя общие принципы демократического управления. Мы видели, что уже тогда ландграф Филипп обратил внимание на мюльгаузенское движение. Известно, что 27 сентября 1524 г. Мюнцер и Пфейфер были изгнаны из Мюльгаузена; однако до широкого развития крестьянского движения в стране мюльгаузенские волнения еще не считались выходящими за местные рамки. Совершенно иначе стали рассматривать их в первые же месяцы 1525 г.

Вопрос о времени возвращения Мюнцера в Мюльгаузен вызывает споры. Мюльгаузенская хроника называет 13 декабря днем возвращения Пфейфера и Мюнцера.[101] Иерг, Стефан и Штерн считали это правильным, впоследствии же Отто Мерксу удалось убедительно доказать, что 13 декабря 1524 г. вернулся лишь Пфейфер, Мюнцер же попал туда обратно лишь около середины февраля 1525 г.[102] Необходимо, однако, признать, что указанная в мюльгаузенской хронике дата не является случайной ошибкой; она, очевидно, вытекает из того, что возобновившиеся в Мюльгаузене события после приезда туда Пфейфера связывались с именем Мюнцера и считались делом его партии. Эти события привели, как известно, в середине марта к свержению старого магистрата и к избранию нового — так называемого «вечного совета». Зиттих фон Берлепш сообщал герцогу Георгу о большом влиянии Мюнцера в мюльгаузенском «вечном совете»; он подчеркивал вместе с тем, что восставшие имеют в городе много сторонников и связаны с поднявшимися в далеком Шварцвальде крестьянами, которых называют своими христианскими братьями. Фон Берлепш писал дальше о тревожных явлениях в землях и городах Средней Германии и в каждом случае указывал конкретные связи с Мюльгаузеном.[103] Он утверждает, что если мюльгаузенское движение, заражающее все кругом, не будет подавлено быстро,

---

[101] «Chronik der Stadt Mühlhausen in Thüringen...», Bd. I, S. 181: «Am Tage Luciae desselben Jahres sind die beiden, Alstedter und Pfeiffer, wiederum in die Stadt Mühlhausen gekommen ohne der frommen Bürger Wissen und Willen, und ist ihr Anhang grösser worden...».

[102] O. Merx, «Thomas Münzer und H. Pfeiffer...», S 88, 100.

[103] «Forschungen...», Bd. XI, S. 384—385.

это приведет к общему крупному восстанию в Тюрингии, Гессене, Эйхсфельде, в землях князей Брауншвейга и в графствах Гарца.[104]

Утверждения фон Берлепша об опасном характере связей Мюльгаузена с нараставшим далеко вокруг движением крестьян и горожан уже не были новостью ни для герцога Георга, ни для ландграфа Филиппа Гессенского. Еще в январе 1525 г., получив жалобу изгнанных из Мюльгаузена бургомистров, герцог Георг организовал по поручению ландграфа комиссию из советников саксонской знати, которая должна была выслушать обе боровшиеся в Мюльгаузене стороны, урегулировать споры и добиться соглашения. В инструкции членам этой комиссии, составленной 20 января, предлагалось обратить внимание мюльгаузенцев на бесчинства в городах и на то, что они держат у себя изгнанных проповедников, а также потребовать у них ответа. Этот ответ надо было тайно обсудить с советниками ландграфа, «потому что от дела, начатого в Мюльгаузене, можно ожидать лишь того, что оно послужит соседнему сельскому населению, а также городам поводом к восстанию против своих господ, и если не предупредить во-время, может дойти до объединения черни с народной массой; имея свою штабквартиру в Мюльгаузене, оно привлечет к себе много людей, от которых ничего хорошего ожидать нельзя».[105] Совершенно очевидно, что под «объединением черни с народной массой» здесь имеется в виду слияние движения городской бедноты с массой крестьянства, которое совершится вокруг Мюльгаузена как своего центра. Это видно и из общих мер защиты, которые рекомендуется советникам принять совместно. Пусть каждый из господ запретит своему сельскому народу отправляться в Мюльгаузен и вообще иметь с ним что-либо общее; если же это не поможет, необходимо собрать достаточное число всадников и, блокируя дороги, наблюдать, чтобы ничто туда не доставлялось и никто не мог оттуда выбраться; таким образом, противник не мог бы ни торговать, ни передвигаться; затем,

---

[104] Ib., S. 385:
«...wenn E. F. G. und andre Fürsten der von Mühlhausen bösem muthwilligem Vornehmen, daraus all Andre vergiftet werden, nicht Widerstand thun werden, se ist es so gewiss, als Gott lebt, dass ein mercklicher Aufstand in Thüringen, Hessen, Eichsfeld, der Fürsten von Braunschweig und den Grafschaften um den Harz sich begeben wird».

[105] Ib., S. 387:
«Weil sich aus diesem der von Mühlhausen Beginnen nichts anderes zu vermuthen, denn dass es dem umliegenden Landvölke, auch Städten, Ursache geben würde, ein Aufstehen zu machen wider alle Obrigkeit, und dass sich vielleicht, so man in Zeiten nicht davor trachtete, ein Pöbel und Menge Volks möchte zusammenschlagen und da zu Mühlhausen ihren Aufenthalt haben und viel Leute an sich ziehen, die da wenig Gutes würden stiften...».

поймав главных зачинщиков мятежа, взять их под арест, строго заставить признать свою вину и таким образом вернуть к покорности».[106]

Эта инструкция показывает, что еще в начале 1525 г. у ландграфа Филиппа и герцога Георга был намечен план действий: организовать князей Средней Германии и направить главный удар против Мюльгаузена, который в обстановке нараставшего движения мог содействовать объединению бедных горожан с крестьянами во всей стране на почве общих демократических требований. Даже характер и роль мюнцеровского «Widerruf» были уже тогда предусмотрены.

Дальнейшее развитие событий, очевидно, укрепило ландграфа Филиппа во мнении, что Мюльгаузен руководит всем движением. На совещании ландграфа с советниками после первых поражений, нанесенных крестьянам силами Швабского союза (т. е. в начале апреля), высказана была уверенность, что без подавления Мюльгаузена нельзя надеяться на скорое успокоение, «потому что Мюльгаузен является основой и началом всех несогласий и волнений, и все мятежные действия вытекают из него, как из ключа» (weil Mühlhausen Grund und Anfang aller dieser ungestümigen Empörungen ist, auch aller Handel und Aufruhr daher als aus dem Brunnen geflossen). Дальше утверждается, что, пока существует мятежный Мюльгаузен, поражения крестьян будут для него лишь стимулом к усиленной подготовке еще большего восстания. Опасность эта тем больше, что франконские крестьяне еще не разбиты, а следовательно, могут притти Мюльгаузену на помощь и умножить его силы.[107]

Руководитель княжеской партии знал, как влияла на крестьян принципиальная мюльгаузенская пропаганда, стремившаяся дать общую программу демократического переустройства, в которой и крестьяне и горожане увидели бы источник освобождения. Так у господ укрепилась уверенность, что под

---

[106] Ib.:

«..Und ein jeder seinem Landvolke verböte, nach Mühlhausen zu gehen, noch etwas mit ihnen zu schaffen zu haben, und ob das nicht wollte helfen, so müsste man eine Anzahl Reiter halten, die da täglich auf die Strasse Achtung hätten und davor wären, dass ihnen nichts würde zugetragen, sie auch nicht könnten herauskommen, weder handeln noch wandeln,... diejenigen, die dieser Empörung Stifter und Anreizer wären, anträfe, dass man sie gefangen nähme und ernstlich rechtfertigen liesse, damit sie wieder zu dem Wesen und Gehorsam...gebracht möchten werden».

[107] Ib., S. 389:

«Sollte sie nun mit Ernst darum nicht gestraft werden, so ist sorglich, dass sie sich nachdem sie allbereits an ihrem Vornehmen mit diesen erschlagenen Bauern geschwächt und erhitzt, grösserer Aufruhr befleissigen... in sonderer Bewegniss, weil der fränkische Haufe auch noch nicht gestrafet, der ihnen zu Hilfe kommen...».

влиянием Мюльгаузена изменяются цели борьбы восставших крестьян. Следующий факт в этом отношении весьма показателен. Уже с января 1525 г. саксонская и тюрингенская знать обсуждала не только военные меры подавления и предупреждения волнений в своих землях, но и некоторые, если можно так выразиться, конструктивные меры. 31 января было решено, чтобы сами саксонские герцоги позаботились о проповеди «чистого слова Евангелия» и чтобы советники внимательно выслушали все жалобы крестьян на платежи и барщину с целью их облегчения. Но уже 10 апреля собравшиеся представители знати считали подобные меры бесплодными и способными лишь рассмешить связанных с Мюльгаузеном крестьян.[108]

Все эти наблюдения убеждали господствующую партию, что усвоение общедемократических принципов Мюльгаузена может привести крестьян к объединению с горожанами этого района и с крестьянскими силами других мест, в частности с франконским крестьянством.

Чтобы представить себе значение этого обстоятельства, необходимо иметь в виду, что до 10 апреля 1525 г. 12 статей еще не получили распространения в этих районах Средней Германии;[109] впечатление же князей было таково, что мюльгаузенские принципы становятся общей программой горожан и крестьян. Скоро 12 статей проникли и в Среднюю Германию. На примере фульдско-герсфельдского района руководители княжеской партии видели, что и здесь сами по себе умеренные крестьянские статьи становятся средством централизации сил широкого движения сел и городов, которое вело к крупным социальным и политическим преобразованиям. Неудивительно, что источник всей опасности они видели в Мюльгаузене — в «яде», распространяемом альштедтским проповедником и его партией. Вопрос о том, почему ландграф Филипп быстро повел из Фульды княжеское войско в Тюрингию, таким образом, вполне объясняется, как и другой вопрос — почему в тюрингенском походе князей главной целью стали поимка Мюнцера и его «Anhang».

Переписка саксонских герцогов показывает, что в конце апреля и начале мая и они и другие князья Средней Германии, осведомленные о размахе событий, были угнетены мыслью, что нарастает общее восстание на огромной территории страны. 19 апреля архиепископ кардинал Альбрехт Майнцский писал

---

[108] Ib., S. 390—391:

«...denn diese, Rückhalt suchend bei denen von Mühlhausen, würden spotten und lachen».

[109] См выше стр. 458, прим. 53 — выдержку из хроники Аполло фон Вильбеля.

герцогу Георгу: «От Шварцвальда и Швабии до монастырских земель Вюрцбурга и Бамберга разрослось и распространилось восстание».[110] Сообщая об этом, Альбрехт предлагал устроить совещание советников трех курфюрстов: его самого, Фридриха Саксонского и Иоахима Бранденбургского. Предложение было принято обоими саксонскими герцогами. Из отрывочных сведений о совещании, состоявшемся в Наумбурге, а также из других писем этих дней, опубликованных Зейдеманом, мы видим, что речь шла об общих мерах борьбы против Мюльгаузена; в частности, было решено обратиться к нему письменно (поскольку он является имперским городом) по поводу его проповедников.[111] Таким образом, вопрос о Мюльгаузене и действовавшей в нем «партии проповедников» (как называли там партию Мюнцера) обсуждался в связи с вопросом о перерастании отдельных движений в общее восстание.

Правильно ли, однако, оценили ландграф Филипп и возглавлявшаяся им партия князей роль Мюнцера в Мюльгаузене и в Крестьянской войне? Нам уже известна точка зрения некоторых историков, в частности Фалькенгайнера и Меркса, об ошибочности его взгляда. Один из главных доводов Меркса — донесение Зиттиха фон Берлепша герцогу Георгу о событиях в Мюльгаузене в первой половине марта, т. е. перед свержением старого магистрата. 9 марта, говорится в донесении, все горожане вместе с сельским населением, жившим между Мюльгаузеном и деревней Аммарой, вышли в поле для военного обучения и подготовки к борьбе с оружием в руках; они взяли с собой орудия труда. Об этих военных упражнениях фон Берлепш рассказывает иронически, подчеркивая их примитивность. По окончании «игры» один из новых демократических членов магистрата, Ганс Шмидт, передал Мюнцеру своего коня. Мюнцер верхом подъехал к выстроившимся горожанам и крестьянам и начал проповедь на текст из священного писания: «Воздайте кесарю кесарево, а божье — богу»; вывод следовал такой: надо давать каждому все, что ему следует. Все были поражены необычайной для Мюнцера проповедью, и среди собравшихся начался ропот. Тогда Мюнцер уточнил свои слова в том смысле, что за слово божие следует вести острую борьбу, так как все князья и даже сам «кесарь» желают отнять его у народа, а потому они должны быть изгнаны. «Поэтому, — заключил он, — пусть каждый из вас поклянется поднятием одного пальца, что он готов стоять на смерть за слово божие! Остальные же пусть выйдут и образуют особый отряд». По утвержде-

[110] «Forschungen...», Bd. XI, S. 393:
«Vom Schwarzwalde an und aus dem Schwabenlande bis in die Stifte Würzburg und Bamberg hat sich der Aufruhr geflüchtet und ausgebreitet...».
[111] Ib., S. 397, Anm. 1.

нию Зиттиха фон Берлепша, Мюнцер хотел своей проповедью расколоть народ, обнаружить своих сторонников, повести их на борьбу и разгромить противника. Мюнцер был уверен, поясняет Берлепш, что на его стороне останется бо́льшая часть народа и что его партия установит, таким образом, свою диктатуру. Однако против Мюнцера энергично выступил бургомистр города фон Бодунген, который и воспрепятствовал расколу народа на два враждебных лагеря. «Нет среди нас таких, — заявил он, — которые не захотели бы остаться при слове божием, и поэтому нет нужды в особой клятве. И вообще проповедывать следует в церкви, а не в поле!». В результате, вопреки повторной попытке Мюнцера добиться своего, народ не захотел дать клятвы. Мюнцера таким образом постигла неудача.[112] Указывая на этот эпизод, Меркс заключает: «Значит, Мюнцер вовсе не был в Мюльгаузене «rex atque imperator», как утверждал Лютер».[113] Однако на самом деле отсюда следует лишь то, что наряду с мюнцеровской партией в городе была партия умеренных бюргеров. Описанный эпизод свидетельствует о большом влиянии партии Мюнцера на городскую массу. Фон Бодунген хотел устранить «партию проповедников» и ограничить ее функции церковной проповедью. Однако, как рассказывает дальше Зиттих фон Берлепш, вернувшись в город, люди из кварталов под водительством квартального бургомистра Шиле разрушили девичий монастырь Марии Магдалины. Фон Бодунген пытался помешать, но не смог и в отчаянии подал в отставку. Сам Меркс приводит из донесения фон Берлепша и этот эпизод и заключение автора, что, хотя в городе есть еще много противников насильственных действий, они ничего не могут добиться из-за общего «плачевного положения», созданного «авантюристическими проповедниками и своевольной чернью».[114] К этому можно прибавить, что из первой части донесения фон Берлепша следует, что инициатива выступления в поле для военной подготовки исходила от «проповедников», которые указали народу на военные приготовления князей и на необходимость противопоставить им такую же силу.[115] Таким образом вывод Меркса, Иордана и других историков, что Мюнцер в Мюльгаузене был

---

[112] Ib., S. 383.

[113] O. M e r x. «Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer...», S. 107.

[114] «Forschungen...». Bd. XI, S. 384:

«Es haben aber die Prediger als Grundabenteurer samt dem muthwilligen Pöbel die Sache so gar verbittert, dass die Redlichen ganz keine Folge haben».

[115] Ib., S. 383:

«Die Prediger haben der Gemeine folgende Meinung vorgebracht: es geschehe jetzt durch etliche Fürsten Aufgebot, weshalb Noth sei, das sie sich auch in Rüstung stellten».

«только проповедником» и, следовательно, не имел решающего влияния на политику, нельзя считать правильным; достаточно сказать, что роль «проповедников» в Мюльгаузене была в те дни исключительно политической и притом весьма влиятельной. Очевидно, возглавляемая ландграфом Филиппом княжеская партия хорошо понимала ситуацию. Князья судили о характере мюльгаузенского движения не по отдельным эпизодам внутренней борьбы в городе, а по его принципиальной пропаганде, по исходившим от него широким планам объединения движения разных городов с восставшими крестьянами и по общему влиянию «партии проповедников» Мюльгаузена на обширный район Тюрингии с тенденцией к дальнейшему распространению. Во всем этом они видели руку альштедтского проповедника и его партии, которая всюду вступала в борьбу с умеренной партией, создавая угрозу общего, централизованного восстания.

Изучив ситуацию в более широком районе, мы увидим, что, вопреки уже известному нам утверждению Рихарда Иордана, движение во Франкенгаузене, начавшееся в последние дни апреля, не было изолированным, местным; Мюнцер со своими сторонниками прибыл во Франкенгаузен не так уж «случайно», как это представляется Иордану. Уже со второй половины апреля 1525 г. партия Мюнцера развивает в северо-западной Тюрингии планомерную деятельность, в которой Франкенгаузену уделялось особое внимание. Значительную роль сыграл город Лангензальца, расположенный юго-восточнее Мюльгаузена. 28 апреля община и магистрат Лангензальцы писали герцогу Георгу, что несколько дней назад «к городу подошел военный отряд из Мюльгаузена при белом знамени с изображением радуги численностью около 600 человек, и одновременно стало известно еще об одном большом отряде, приближавшемся к городу со стороны Эйзенаха».[116] Отряд из Мюльгаузена прислал городской общине Лангензальцы письмо, подписанное «братьями из Мюльгаузена», с предложением своей помощи в конфликте с магистратом. Уполномоченные общины и магистрата ответили очень коротко и в тот же день, что они надеются на мирное разрешение своего внутреннего конфликта и потому в помощи, за предложение которой благодарят, не нуждаются.[117] Этот ответ говорит, что официальные представители Лангензальцы не были связаны с Мюльгаузеном. Конфликт общины с магистратом, о котором шла речь в пере-

[116] «Forschungen...», Bd. XIV, S. 525.

[117] K. Seidemann, «Thomas Münzer», Beil. 36a, S. 142:

«...euer schreyben und erbietten vorstanden, bedangken uns ewers erbietens freundtlich, wollen, ab got will, unser sachen under uns zu gutem fride wirgken».

писке, не выходил (как показывают предъявленные при этом магистрату статьи общины) из местных рамок.[118] Не подлежит, однако, сомнению, что прибывшие из Мюльгаузена имели в лангензальцской общине опору, притом весьма влиятельную. Когда перед нею читали по пунктам ответ магистрата на ее статьи, многие встретили его ироническими замечаниями и дали понять, что дело не в статьях и не в ответах на отдельные пункты; община должна произвести перемены и помимо этих статей.[119] Это была радикальная оппозиция внутри общины, официальная часть которой составляла умеренную партию. Отношение общины Лангензальцы к прибывшим отрядам тоже не было единым. Официальные ее представители при магистрате потребовали от руководителя мюльгаузенского отряда Пфейфера, чтобы он ушел из городского района, другие же члены предъявили магистрату энергичнейшие требования распространить на духовенство все гражданские обязанности; были и другие требования, направленные против монастырей и монастырских богатств, с угрозой в случае отклонения обратиться к мюльгаузенскому отряду.[120] Очевидно, именно в расчете на поддержку этой радикальной части общины мюльгаузенский отряд остался в поле, недалеко от города.

О характере мюльгаузенского отряда, расположившегося у Лангензальцы, и о целях его похода можно судить по его деятельности. Как утверждает Зейдеман, в изученных им документах дрезденского архива нет указания, что Мюнцер участвовал в этом походе (так уверяли многие). Однако о связи этого отряда с Мюнцером можно убедиться не только по изображению радуги на знамени, — подобно тому как это было позже в мюнцеровском войске под Франкенгаузеном, — но и по его требованию расправы над начальником города Зиттихом фон Берлепшем и над бежавшими в Лангензальцу из Мюльгаузена сторонниками старой власти. Дальше мы увидим, что именно Мюнцер настаивал на беспощадном отношении к этому сатрапу саксонских герцогов.

Выбор Лангензальцы этим отрядом также весьма характерен. Зейдеман указывает, что уже в 1523 г. здесь были сторонники Мюнцера; отдельные жители этого города бывали в Альштедте и слушали его проповеди, другие же, как Вальтин Третчель, ездили за этим в Мюльгаузен. Зейдеман приводит также свидетельства распространенности среди местных подмастерьев идей Мюнцера о равенстве и необходимости дележа богатств. Печник Клаус Гузенер, работая в частных домах,

---

[118] Статьи общины Лангензальцы не сохранились, но их содержание видно из ответа магистрата; см. «Forschungen...». Bd. XIV, S. 520—522.
[119] Ib., S. 522—523.
[120] Ib., S. 523—524.

говорил, что должно наступить время, когда он будет делать печи даром, но зато будет и получать сколько нужно мяса у мясников также без денег.[121] Дальше мы видим, что за восемь дней до волнений в Лангензальце туда прибыл покровительствуемый старыми местными почитателями Мюнцера Иоганн Тейгфус, женатый священник из деревни Кирхгейлиген, расположенной в 10 километрах от города. Одновременно с ним приехал беглый монах Кратц. Оба стали здесь проповедниками. О характере их проповеди мы узнаем из отчета о ходе событий в Лангензальце, представленном герцогу Георгу деканом местного монастыря 15 мая. Рассказав о стремлениях повстанцев полностью изменить положение и обязанности духовенства, автор отчета продолжает: «Затем они закрыли наши церкви... и поручили проповедь монаху, бежавшему несколько лет назад (из монастыря) и ведшему недуховный образ жизни, а также женатому сельскому священнику, обладавшему поверхностной образованностью; они проповедывали хуже, чем по-лютеровски, призывая к восстанию, как альштедтец».[122] И дальше говорится о социальных и политических требованиях восставших в городе.

Таким образом, до появления мюльгаузенского отряда в Лангензальце там выросло влияние сторонников Мюнцера, получивших своих проповедников. После прибытия отряда эти проповедники вступили в общественную борьбу и 29 апреля показали силу своего воздействия на городскую массу. Под руководством Тейгфуса толпа местных жителей отправилась в близлежащий городок Недельштет для ликвидации скопившихся там монастырских имуществ и запасов.[123] В тот же день магистрат принял двух людей, присланных из Гроссготтерна крестьянским отрядом, занявшим этот городок. Присланные предложили магистрату признать 12 статей и действовать во всем согласно слову божьему. Магистрат вынужден был это сделать: «нажим со стороны общины внутри города был сильнее, чем со стороны чужих».[124] Установленный таким образом контакт с крестьянами оказался весьма прочным. Община не только заставила магистрат пропустить через город кресть-

[121] Ib., S. 513.

[122] Ib., S. 531—532.

«Sie haben uns darauf bisher die Kirchen verschlossen und aller Gezeiten zu halten verhindert, einem Mönch, welcher, vor vielen Jahren verlaufen, eines ungeistlichen Lebens ist und einem ehelichen Dorfpfaffen, seicht gelehrt, die ärger denn lutherisch, wie der Alstädter, zu Aufruhr reizen, das Predigtamt befohlen».

[123] Ib., S. 527—528.

[124] Ib., S. 529:

«dieweil das Gedrängniss grösser von der Gemeine in der Stadt gewesen, denn man von den Fremden gelitten».

янский отряд, направлявшийся на Тонна, но и оказала отряду эффективную помощь в подчинении этого графства «христианскому братству».[125] В то же время община Лангензальцы была связана с Мюнцером, указавшим в своих письмах на необходимость беспощадного отношения к ставленнику саксонских князей в этом городе — Зиттиху фон Берлепшу. В интереснейшем письме к альштедтцам от 27 апреля (где указано на великое, мировое значение Крестьянской войны), которым особенно возмущался Лютер, Мюнцер пишет: «... в то время, как я пишу эти слова, пришло мне послание из Зальца о желании народа задержать начальника за то, что он хотел тайно убить троих».[126] Допрошенный 28 июля 1525 г. крестьянин из Меркслебена[127] рассказал о письме, посланном Мюнцером 27 апреля в Лангензальцу, с призывом строго следить за тем, чтобы Берлепш не смог уйти из города, так как, если этот «тиран» и «кровавая собака» уйдет, будут плохие последствия.[128] 30 апреля франкенгаузенская община направила общине Лангензальцы письмо, написанное, несомненно, Мюнцером и содержащее упрек в наивном милосердии к врагам. «Задержанного злодея вы должны по нашей просьбе подвергнуть пыткам или хотя бы... (пропущено слово. — *М. С.*), а то вы вопреки воле бога станете согревать змею на своей груди и представите волка в виде овцы».[129] Зейдеман справедливо указывает, что под влиянием этих писем Мюнцера революционные члены общины Лангензальцы, отправившись 1 мая в Тонна вместе с крестьянами, взяли с собою Зиттиха фон Берлепша, а затем, вернувшись из этого похода, начали враждебные действия против монастырей под руководством мюнцеровского проповедника Тейгфуса[130]. Одновременно, как видно из письма некоторых членов магистрата к герцогу Георгу от 5 мая, действовавший в этом районе мощный мюльгаузенский от-

---

[125] Ib., S. 530 ff.

[126] «Briefwechsel», № 75:

«.. da ich die wort schreyb, quame mir botschaft von Saltza, wie das volk den amptman herzog Georgen vom sloss lange weyl umb des willen, das er drey hab heymlich wollen umb bringen».

[127] Меркслебен — селение в 2 км от Лангензальцы.

[128] «Briefwechsel», № 76b:

«Zum andern helte der bryffe gehalden, sy sollten uf den amptman zu dem tyrannen den bluthund gut acht geben, das er nit von Saltza ewegk kome, man solt in tot schlagen, dann es word nit gut werden, wan er aus Salza koeme».

[129] Ib., № 78:

«...musst ihr euch nit also kindisch stellen. Den wieder angnommenen bessewicht solt ir durch unser bit peynigen oder uffs wenigst..., sust wurdet ir wyder die warnunge Gottis im schooss ein slangen erwermen und aus dem wolfe ein schaff machen».

[130] «Forschungen...», Bd. XIV, S. 536—537.

ряд разрушил много имений, монастырей и замков, в том числе Фолькероде, Эбелебен, Альменгаузен, Зусера, Кеула и Рейфенштейн.[131] Все это производилось по прямому приказу Мюнцера. В письме из мюльгаузенского отряда (район Лангензальцы), о котором говорил в своих показаниях крестьянин из Мерклебена, сообщалось о приказе Мюнцера «полностью разрушить все замки и дома дворянства, ничего не оставив на месте».[132] Об этом же говорят обращения крестьян к Мюнцеру за решением практических вопросов, возникавших в связи с ликвидацией имущества замков и монастырей.[133] В пятой главе нашей работы уже было показано, что разрушение замков и монастырей, этих «дворянских гнезд», превращавших Германию в «разбойничий очаг», составляло ближайший пункт политической программы Мюнцера.[134]

Таким образом, движение, развернувшееся в конце апреля в районе Лангензальцы в тесном контакте с мюльгаузенским отрядом, следует рассматривать как планомерную деятельность революционной партии, руководимой самим Мюнцером. Вопрос о влиянии Мюнцера в самом Мюльгаузене (действительно ли он был там «rex atque imperator») не имеет существенного значения, поскольку мы наблюдаем в Тюрингии образование и других центров деятельности его партии. Первостепенное значение получала при этом не столько Лангензальца, сколько Франкенгаузен. Об этом говорит дальнейший ход событий в Северо-западной Тюрингии. В начале мая члены общины Лангензальцы отправились в Тенштедт, где также действовала мюнцеровская партия.[135] Угрожая вмешательством мюльгаузенского отряда, революционная часть обеих общин заставила город Вайсензее признать 12 статей и другие статьи по поводу «существующих отягощений городов, деревень и хозяйств». Однако графы Мансфельдские, как и герцоги Саксонские, установили, что главной целью этих походов был призыв итти во Франкенгаузен, в создающийся там сильный лагерь восставших.[136] Очевидно, вся планомерная деятельность мюльгаузенского отряда в районе Лангензальцы, проводившаяся в контакте с общиной этого города, направлена была на создание и усиление франкенгаузенского лагеря. Об особом

---

[131] Ib., S. 538—539.

[132] «Briefwechsel», № 76b:

«Den selbigen bryff hete der pfarer der gemeyne uffman ger vorm bagkhause gelessen. Des selbigen hete er behalten, das Montzer befohlen, sy solten dem adel all ir schlosser und heuser zubrechen und nichts stehen lassen».

[133] Ib., № 80, 85.

[134] Ib., № 83. См. выше стр. 245—247.

[135] «Forschungen...», B. XIV, S. 539—541.

[136] Ib., S. 244—246.

месте Франкенгаузена в планах Мюнцера говорит и приведенное выше письмо франкенгаузенской общины от 30 апреля к общине Лангензальцы, — письмо, передававшее инструкцию Мюнцера о тактике по отношению к саксонским властям.

Это бросает свет на письмо Мюнцера во Франкенгаузен от 29 апреля. «Мы получили, — говорится там, — вашу просьбу о присылке двухсот кнехтов. Мы же вам обещаем не только такой маленький отряд, но гораздо больше, так как наши сторонники решили направиться в ваше войско; все, все, оставляя свои дела, хотят присоединиться к вам».[137] Рихард Иордан хочет видеть в этом письме доказательство несостоятельности Мюнцера, который обещал Франкенгаузену большую помощь, хотя в действительности смог отправиться туда впоследствии из Мюльгаузена только с небольшой группой в 300 человек.[138] Но письмо Мюнцера может быть понято лишь в связи с рассмотренной нами деятельностью его партии в Северо-западной Тюрингии. Организация, созданная в Лангензальце, действуя собственной военной силой и опираясь на силу мюльгаузенского отряда, направлялась в разные пункты района, всюду призывая итти во Франкенгаузен. В то же время другая часть общины Лангензальцы, оставшаяся в городе, старалась под руководством Мельхиора Виганда организовать сопротивление Филиппу Гессенскому и не пропускать его войск через город.[139] Для радикальной группы общины Лангензальцы задача оказалась не по силам. Наличные материалы не позволяют установить результаты деятельности мюнцеровских групп в этом районе и точно определить их роль в формировании лагеря у Франкенгаузена. Не подлежит, однако, сомнению, что роль Мюнцера не ограничивалась тем, что он явился во Франкенгаузен с небольшой группой близких сторонников из Мюльгаузена, как пытается утверждать Рихард Иордан. То, что, несмотря на настойчивое требование князей, франкенгаузенский лагерь решительно отказался выдать Мюнцера и прибывшую с ним группу, свидетельствует о самых тесных связях между Мюнцером и всей массой лагеря. Как мы уже видели, само формирование франкенгаузенского лагеря было связано с широкой пропагандистской и организационной деятельностью сторонников Мюнцера. Движение против замков, мона-

---

[137] R. J o r d a n, «Zur Schlacht bei Franckenhausen», S. 5:
«Wyer haben ewer sreiben vernommen, das wyr euch zwey hundert knechte solten schicken. Sagen wyr euch nit alleine solchen kleinen hauffen euch zuzuschicken sondern vil meh(r) alle alle so vil unser wollen zu euch kommen zu einer (heer) zog uber all thun und [im zügen wieder zu euch zu schlagen willens seyn]».

[138] Ib., S. 18.

[139] «Forschungen...», B. XIV, S. 547—548.

стырей и господских имений, а также раздел богатств этих господских очагов среди крестьян и горожан увлекали значительные слои широкой демократической массы сел и городов и пропагандировались как начало общего переворота в мире, прежде всего в Германии.[140] Политическая роль этого движения сказалась в том, что оно представлялось участникам не как местное явление, а как общее дело всего народа. Общность действий горожан и крестьянской массы проявлялась здесь особым образом. Об активной роли Франкенгаузена говорит не только письмо Мюнцера от 30 апреля, но и невиданная расправа, учиненная над всем мужским населением этого города княжескими войсками. В письме к общине Эрфурта от 13 мая франкенгаузенская община аргументирует просьбу о помощи не своим бедственным положением, а общим политическим состоянием, при котором тираны насилием и несправедливостью овладели всем миром.[141] В приписке к этому письму община просит обратить внимание на письмо Мюнцера, посланное эрфуртцам в тот же день (Мюнцер резко выступает против тиранической власти князей и ссылками на священное писание доказывает, что власть должна быть отдана простому народу).[142]

При такой общей принципиальной постановке вопроса исключалась всякая местная изоляция. Все местные требования крестьян и горожан сводились к освобождению народа. Идея концентрации революционных сил проявлялась не только в общности действий крестьян и горожан данного района. Мюльгаузенская хроника утверждает, что не искушенные в военном деле тюринг енские крестьяне, проводившие всю жизнь за плугом, концентрировались у Франкенгаузена, рассчитывая объединиться с многотысячным опытным войском восставших крестьян Франконии[143]. Между тем, как нам уже известно, этого объединения тюрин-

---

[140] К этому времени относится приведенное в гл. V письмо Мюнцера к магистрату Зондергаузена, в котором призыв к разрушению «дворянских гнезд» мотивируется тем, что «es ist von noten, das Deutschland nit also lesterlich zur mordgrube werde» («Briefwechsel», № 83).

[141] W. Falckenheiner, op cit., Beil. XXVII, S. 127:

«Ihr wisset zu guther massen, mit wass gewalt und ungerechtigkeit dy gantze welt ersossen und vorfurhet durch dye tyranney der grausame wutige tyranne und regenten».

[142] «Briefwechsel», № 91:

«...Auch sagt das Daniel am 7, das dye gewalt sol gegeben werden dem gemeinen volck, apocalipsis 18—19».

[143] «Chronik der Stadt Mühlhausen in Thürigen, hrg. von Dr. K. Jordan», Bd. I, S. 190.

генского концентрированного движения с грозной силой франконского крестьянства княжеская партия и ландграф Филипп боялись больше всего. Еще в начале апреля Филипп, который неустанно следил за пропагандой, шедшей из Мюльгаузена, указал, как мы видели, что этот источник всякого мятежа станет непреодолимой силой, если объединится с еще не разбитыми франконскими крестьянами. Теперь же, в свете событий, разыгравшихся в конце апреля и начале мая в Северо-западной Тюрингии, он мог констатировать, что угроза концентрации революционных сил всей охваченной восстанием части страны становится весьма реальной.

В этой связи приобретает особое значение вопрос о мюнцеровской пропаганде в самой Франконии. О наличии этой пропаганды и ее весьма значительном влиянии во Франконии есть достоверные сведения в источниках. Хотя материалы допроса известного анабаптиста Ганса Гута и не могут быть отнесены к абсолютно бесспорным источникам, они также заслуживают внимания. В приговоре, вынесенном Гуту[144] аугсбургским магистратом 6 декабря 1527 г., указывается его главное преступление: будучи проповедником города Бибра во Франконии, он «возмущал простой народ и призывал подданных к истреблению всех господ, потому что уже настало время для этого, так как меч теперь в руках (народа)»; когда же военные силы князей выступили в поход, Гут бежал от них и «распространял мятежные дела Мюнцера по франконской земле».[145] Это обвинение основано на свидетельстве рыцаря Ганса из Бибры из Вюрцбурга и на показаниях самого Гута. Ганс из Бибры показал, что Гут, торговавший книгами, распространял по всей Франконии, особенно в районе Вюрцбурга, произведения Мюнцера, изгнанного саксонскими князьями.[146] За это Гут

---

[144] Вернее, его трупу. Арестованный в Аугсбурге и подвергнутый там допросам и пыткам, Ганс Гут был прикован к деревянной скамье. Он решил бежать из заключения и поджег эту скамью; восемь дней спустя он умер от ожогов. Труп его был затем сожжен по приговору аугсбургского магистрата. Эти обстоятельства указаны в приговоре.

[145] Ch. M e y e r, «Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben» («Zeitschr. des hist. Vereins für Schwaben und Neuburg», Augsburg, 1874), Beil. XXI, S. 252—253:

«...auch das er in nachst verschinen pawrenkrieg zu Bibra im land zu Franken auf ain predigstül gestanden den gmain man aufgewiglet und vermant, sie, die underthan sollten alle oberkeit alle zu tod schlahen, dan die recht zeit sey hie, sy haben das schwert in der hand. Und als der kriegsvolk wider dieselben aufrurigen getzogen, were er von ihnen geflohen, des Mintzers sachen...verfurische und aufrurische sachen im land zu Francken ausgebrait».

[146] Ib., Beil. XVII, S. 248—249:

«...das er des Mintzers, welcher durch die fursten von Sachsen gestraft worden ist, bucher im land in Frankhen hin und wieder und sonderlich die hie zu Wurtzburg zu vailem khoff umbgetragen...».

был арестован властями города Бибры, но затем освобожден и выслан с запрещением появляться ближе, чем на три мили; однако в мае 1525 г. Гут вновь прибыл в Бибру, согнал с церковной кафедры проповедника и сам стал проповедывать, что для подданных, взявшихся за меч, настало время расправиться со всеми господами и полностью истребить их. Узнав об этом, магистрат Аугсбурга подверг Гута новому, «серьезному» допросу (auf betrang ernstlichen frag), причем обвиняемый показал, что проповедь об истреблении всех господ он произнес после франкенгаузенской битвы, которую сам наблюдал. Во Франкенгаузене он слушал проповедь Мюнцера о том, что война начата богом и что в ней должны погибнуть все враги истины; мир будет таким образом очищен.[147] Гут добавил, что в настоящее время, т. е. в 1527 г., когда происходил допрос, он уже иного мнения и не согласен с Мюнцером, что время мирового переворота наступило. О своем неоднократном пребывании во Франкенгаузене во время Крестьянской войны и о встречах с Мюнцером Гут показал и на первых допросах, до пыток. Эти показания содержат противоречия. 26 ноября 1527 г. Гут заявил, что, прибыв из Виттенберга в Эрфурт, он узнал о крестьянском восстании в Тюрингии и поспешил во Франкенгаузен в надежде «выручить деньги от продажи книг».[148] Там его арестовали, но заботами Мюнцера он был освобожден. Во время битвы он поднялся на ту гору, где был лагерь восставших. Уже это показывает, что он приехал во Франкенгаузен не только для книжной торговли; нельзя же допустить, что он отправился на «Schlachtberg» во время битвы продавать свой товар. На следующем допросе он дал подробные показания об эволюции своих взглядов на предвещенный в Апокалипсисе суд божий. Проповедь Мюнцера во Франкенгаузене накануне битвы, строй воинов со знаменем, на котором была изображена радуга, появление радуги на небе во время проповеди Мюнцера — все это произвело на Гута столь сильное впечатление, что, вернувшись в Бибру, он стал в духе Мюнцера проповедывать в церкви о наступившем суде божьем над господами и о том, что суд должен осуществиться мечом в руках подданных. Год спустя он проповедывал уже в ином духе. Объясняя

---

[147] Ib., Beil. XIX, S. 251:

«Er hette die wort...offentlich zu Bibra an der cantzel gepredigt und solhs aus der ursach gethan, doch erst nach dem Franckenhawser krieg, dann er hette den Mintzer hören predigen, dass der herr jetzo diesen krieg erregt und darin alle die, so wider die warhait handelten würde lassen umbkommen und die welt raynigen».

[148] Ib., Beil. X, S. 239:

«...als er dasselbs hinkommen, were gleich die aufrur mit den pauren gewesen; desshalben mit seinen buechern gen Franckenhawssen, daselbs der hawf gelegen, gezogen, vermaint, gelt aus seinen buechern zu lesen...».

противоречивые места в священном писании об отношении к мечу, Гут в последних проповедях объявил, что христиане имеют право действовать мечом, но должны держать его в ножнах до пришествия господнего в будущем.[149] На следующем допросе Гут рассказал, что Мюнцер, находясь в изгнании, был у него в Бибре одну ночь и один день; но его разговор с Мюнцером касался только книги последнего о первой главе евангелия Луки; эту книгу Мюнцер передал Гуту для напечатания. «К его секте, — заявил Гут, — я не примыкал» и, слушая неоднократно его проповеди, все же не принимал его учения.[150] Цель показаний Гута до пыток была в том, чтобы представить знакомство с Мюнцером как чисто деловое, а свое пребывание во Франкенгаузене и присутствие на горе во время битвы объяснить коммерческими соображениями. Под свежим впечатлением франкенгаузенских проповедей Мюнцера Гут, правда, подпал под его влияние и стал проповедывать его идеи, однако это продолжалось недолго, и скоро он порвал с революционным учением. Характера своих проповедей по возвращении в Бибру Гут скрыть не мог, — он был известен многим; поэтому он был вынужден с самого начала сделать частичное признание.

Наименее вероятно здесь утверждение Гута о коммерческой цели его приезда во Франкенгаузен и о случайном его присутствии на проповеди Мюнцера, а затем — на месте боя. Не может быть сомнений, что приезд Гута во Франкенгаузен преследовал иные цели, связанные с событиями Крестьянской войны. Нам уже известно из документов Филиппа Гессенского о намерении тюрингенцев соединиться с франконским крестьянским войском, а из мюльгаузенской хроники — о том, что целью концентрации мюнцеровских сил у Франкенгаузена было объединение в этом районе; поэтому можно считать вполне естественным, что подготовка объединения или по крайней мере его пропаганда велась и во Франконии. Естественно также, что Ганс Гут, который и раньше был пропагандистом мюнцеровских идей во Франконии, принимал в этом большое участие. Его присутствие на месте битвы не должно нас удивлять.

То, что Гут, вернувшись во Франконию после франкенгаузенской битвы, стал там энергично призывать в проповедях

---

[149] Ib., Beil. XI, S. 241:

«...gesagt: ain christ mög wol ain schwert haben, doch das er lass in der schaiden stecken, biss in das got hayss ausziehen, wann sy wurden zuvor all zerstret und probiert werden, und zuletzt wurde sy der herre all wider zusamen versamelen und mit seiner zukunft dar zu komen. Alda wurden dann die heiligen straffen die andern, nemlich die sunder...».

[150] Ib., Beil. XII, S. 243:

«Sey aber seiner sect nit gewesen; er hob in ettlich malen hoeren predigen, ine aber nit mögen vernemen».

к немедленной расправе над всеми господами согласно Апокалипсису, подтверждает, что он был активным деятелем мюнцеровской партии. В первое время после франкенгаузенского разгрома близкие сторонники Мюнцера не хотели еще сложить оружия и отказаться от борьбы. Их внимание было теперь обращено главным образом на Франконию. Гут — не единственный пропагандист мюнцеровских идей во Франконии. Наиболее осведомленный местный хронист Лоренц Фриз сообщает, что в последние дни мая, т. е. через 10—12 дней после франкенгаузенской битвы, в бильдгаузенский лагерь прибыл шапочник из Тюрингии, «один из учеников Томаса Мюнцера» (so des Thomas Muntzers junger ainer was), и стал проповедывать, призывая истребить господ мечом в кровопролитных боях. Но лагерь имел и другого проповедника, который выступал против мюнцеровского. Итак, заключает хронист, «каждая партия имела своих сторонников».[151]

О том, что новый мюнцеровский проповедник сразу приобрел много горячих приверженцев, свидетельствует письмо вождей лагеря к магистрату Нейенштадта от 30 мая, где сообщается, что борьба двух проповедников угрожает лагерю расколом. О новом проповеднике говорится в письме, что он светский человек, а не священник, по профессии шапочник, прибыл из Тюрингии и призывает к кровопролитию.[152] Вожди лагеря просили Нейенштадт прислать двух компетентных проповедников для разбора возникшего в лагере спорного вопроса об отношении к господам. Фриз подчеркивает, что раскол в лагере грозил в конце концов превратиться во внутренний мятеж.[153]

Нельзя себе, конечно, представить, что одному мюнцеровскому пропагандисту удалось поднять такое движение и вызвать раскол в сильнейшем крестьянском лагере Франконии. Очевидно, пропаганда в этом духе велась здесь и раньше. Поэтому мы и видим, что судьба тюрингенского восстания вызвала резкую реакцию во Франконии. 21 мая мюльгаузенцы

---

[151] L. Fries, «Geschichte...», Bd. I, S. 417:
«Die Bilthauser versamlung hette ain prediger, der inen das gotswort vorsagen solte, nun kame derselbigen zeit ain kursner aus Thuringen, so des Thoman Muntzers junger ainer was, in das läger, der fing auch an zu predigen, und was sein predig dahin gericht, man solte die obrickait mit dem schwert vertilgen und das blut darum vergiessen, darwider was des lägers prediger, und hette ieder tail seine anhenger».

[152] Ib.:
«Es ist in neulichen tagen neben unsern angenomen prediger, der ain prister ist, ain layhe, seines handwerks ain kursner, ufgestanden, die sich in irer predig etwas zwispaltig (nachdem des layhen maynung, der aus Thuringen komen ist, sich ufs blutvergiessen erstreckt) erzaigen».

[153] Ib.:
«...bas solche zwispalt ie lenger ie mer wachsen und villeicht zum letzten unter inen selbst ursach geben wurde zu ufrur».

сообщили франконскому городу Мельрихштадту о печальных результатах франкенгаузенской битвы, об убийстве всех мужчин во Франкенгаузене, о такой же угрозе для их собственного города, а затем и для других. Магистрат Мельрихштадта разослал в тот же день копию обращения Мюльгаузена всем близким городам и крестьянским лагерям с указанием на необходимость срочно помочь тюрингенскому имперскому городу.[154] Особенно же показательны общее положение и деятельность бильдгаузенского лагеря в мае 1525 г.

Сразу же после падения Фульды бильдгаузенский лагерь переместился к городу Мельрихштадту, так как всем городам Оберланда грозила теперь опасность со стороны княжеских войск ландграфа Филиппа. Бильдгаузенцы пришли на помощь городам Нижней Франконии и Оберланда.[155] Предприняв своими главными силами поход на Вюрцбург вместе с расположенным вокруг этого города крестьянским отрядом, бильдгаузенские вожди решили оставить в районе Мельрихштадта для защиты городов часть сил с командиром Клаузом Шиллингом.[156] О планах защиты городов всего Оберланда от княжеских войск они сообщили Швейнфурту, Вюрцбургу[157] и другим городам. Клауз Шиллинг созвал в Мельрихштадт представителей оберландских городов для выработки плана действий. Собравшиеся отправили гонца в лагерь и город Вюрцбург с практическими предложениями, в том числе — о созыве общего ландтага для установления единства. Из Вюрцбурга дали положительный ответ и указали на Швейнфурт как на место «ландтага всего франконского братства и лагерей» и на 1 июня как на дату его созыва.[158]

В то же время бильдгаузенские вожди обратились к крестьянскому лагерю у Бамберга с предложением присоединиться, а к вюрцбургскому лагерю — с просьбой помочь им в привлечении бамбержцев к братству. И здесь речь шла о том, чтобы от каждого лагеря были посланы представители на швейнфуртский ландтаг. Таким образом, когда подготовлялась и происходила франкенгаузенская катастрофа и непосредственно после нее, бильдгаузенский лагерь в контакте с городами энергично стремился к консолидации всех сил Франконии для общих действий, которые предстояло определить на съезде в Швейнфурте. Важно установить, была ли эта деятельность связана с тем, что происходило тогда в Тюрингии.

О планах бильдгаузенских крестьян, которые предполага-

[154] Ib., S. 401—404.
[155] Ib., S. 380—381.
[156] Ib., S. 382.
[157] Ib., S. 383.
[158] Ib., S. 411—412.

лось обсуждать в Швейнфурте, мы можем судить по всей их деятельности, в частности по обращению к крестьянам, расположившимся у Бамберга. Свой лагерь бильдгаузенцы переместили из Мельрихштадта в район Газфурта на Майне (между Швейнфуртом и Бамбергом); там они начали энергичную кампанию против монастырей и господских замков. Заняв несколько замков, они осадили 20 мая Вальбург и Эльтман и оттуда обратились к бамбергскому крестьянскому лагерю с предложением союза и общих действий. При этом вожди и советники бильдгаузенского лагеря заявили, что завоеванием некоторых монастырей, а также княжеских, господских и дворянских замков и домов они стремятся искоренить тяжелый гнет над бедными людьми (die vilfeltigen beschwerung der armen auszureuten). Им известно, что бамбергские крестьяне стремятся к тому же, а потому они и решили предложить союз. «Мы твердо надеемся, — писали они дальше, — что все братство земли Франконии вместе с союзниками из других земель, которые примкнут к нам, объединит общие усилия, чтобы подобающим образом встретить наших и святого Евангелия врагов и в будущем установить божественное право и прочный мир».[159] Для этого они решили созвать в Швейнфурте представителей всех лагерей для обсуждения вопросов «о будущем неизменном порядке» (von ainem kunftigen bestendigem regiment zu reden).

Мы видим, таким образом, что всего через несколько дней после провала известного проекта имперского переустройства, связанного с так называемой Гейльброннской программой и выдвинутого чуждой крестьянским интересам партией, в бильдгаузенском крестьянском лагере намечалось обсуждение проекта будущего строя на совершенно иной основе. Здесь не указаны территориальные рамки переустройства, однако не подлежит сомнению, что речь шла не о местных реформах, а о преобразовании большого масштаба, для чего требовалось объединение восставших всей Франконии с собратьями в других княжествах и землях. Не указаны также пункты намечавшейся программы; до ее выработки не дошло, но из приведенного обращения мы видим, что предполагалось ввести божественное право в революционном понимании — полное «искоренение всех тягот бедного люда». Речь шла не о компромиссе с дворянством, а, наоборот, о покорении «княжеских, господ-

[159] Ib., S. 405:
«Weren wir ganzer hofnung, das die ganz versamlung unser bruderschaft der landsart zu Franken mit anderer herschaft verwanten, so sich zu uns gethan, mit inen auch verbruderen solte, damit wir an allen orten unsern und des hailigen evangeliums veinden desto statlicher begegen und kunftiger zeit gotlich recht und frid ufgericht und erhalten mogen werden».

ских и дворянских замков и домов», как о предварительном акте переустройства. Инициаторы предполагавшейся конференции крестьянских лагерей имели в виду перемены, связанные с уничтожением основ всей политической системы; это соответствовало известной уже нам программе Мюнцера.[160] Переустройство должно было осуществиться, как мы видели, в контакте с городами в интересах всей массы подданных.

Консолидация сил во Франконии и подготовка съезда начались до франкенгаузенской битвы. Приведенное обращение к бамбергскому лагерю датировано 21 мая (после битвы). Однако, как сообщает Лоренц Фриз, письмо Мюльгаузена с подробным описанием результатов катастрофы было получено вождями бильдгаузенского лагеря 23 мая.[161] Следовательно, составляя обращение к бамбергским крестьянам, бильдгаузенские вожди еще не имели полного представления о понесенном в Тюрингии поражении и продолжали готовить съезд. Из обращения к бамбергским крестьянам не видно, с какими силами из других земель бильдгаузенские крестьяне стремились объединить силы восставшего народа Франконии; но ведь Тюрингия была тогда наиболее близким к Франконии районом, где не только происходило сильное движение крестьян и горожан, но вопросы социально-политических перемен занимали важное место. О стремлении тюрингенцев, сконцентрированных в треугольнике Мюльгаузен — Лангензальца — Франкенгаузен, к объединению с франконцами сообщает мюльгаузенская хроника. Нам уже известно, что ландграф Филипп считал опасность объединения восстаний в Тюрингии и Франконии совершенно реальной; этим он и мотивировал необходимость быстрых военных действий князей Средней Германии. Можно считать несомненным, что, обращаясь к бамбергскому лагерю, бильдгаузенцы имели в виду прежде всего тюрингенских восставших. Понятно, что после известия о действительных размерах франкенгаузенского поражения и о действительном уровне военной мощи князей в лагере начались колебания и крупные разногласия о тактике. К этому времени и относится сообщение Лоренца Фриза о прибытии в лагерь мюнцеровского светского проповедника, о борьбе его с местным священником и об образовании в лагере двух партий: революционной, шедшей за мюнцеровским пропагандистом, и умеренной — из сторонников священника. Об умеренной партии можно судить по переговорам вождей с саксонским курфюрстом после того, как умеренные одержали в лагере верх. Эти переговоры, приведшие к полной капитуляции крестьян бильдгаузенского лагеря,

[160] См. выше, гл. V, стр. 251—253.
[161] L. Fries, «Geschichte...» S. 406.

представляются по хронике Лоренца Фриза следующим образом.

Военные силы бильдгаузенских крестьян стали иссякать. Несмотря на новую ситуацию, сообщает хронист, вожди проводили со своим народом военные занятия; оказалось, что большая часть воинов состоит из слишком старых или слишком молодых людей, не пригодных к военному делу.[162] Вожди обратились тогда к союзным городам с просьбой помочь полноценными военными людьми, вооружением и провиантом. Просьба оказалась безрезультатной. К тому же городской писарь, присланный из Кенигсгофена в лагерь в качестве секретаря, оказался изменником: он передавал врагам шпионские сведения.[163] В обстановке полного разложения и предательства победили умеренные; они отправили в лагерь саксонских князей пять человек для переговоров о капитуляции. Курфюрст заявил: так как восставшие грабили, разоряли и жгли, нарушая порядок, установленный в империи на сейме в Вормсе, они должны быть строго наказаны.[164] Представители крестьянского лагеря возражали: они выступали только против новых поборов и тягот и добивались такого порядка, при котором «б е д н ы й п р о с т о й ч е л о в е к» мог бы выдерживать все тяготы и нести все повинности, а вместе с тем не погибать. Они строго ограничивали свои требования словом божьим «согласно содержанию (их) статей и вовсе не были того мнения, что никаких господ и властей не должно быть».[165] Однако курфюрст отверг все доводы делегатов, и крестьяне вынуждены были сдаться на милость.

Если, таким образом, момент наивысшего подъема в бильдгаузенском лагере в Нижней Франконии и широкий размах его революционных планов были связаны с подготовкой объединения с тюрингенским движением и поддерживались пропагандой мюнцеровской партии, то момент распада этого лагеря, отстранение революционного руководства и полная капитуляция перед врагами были следствием франкенгаузенской катастрофы, падения того пункта, который намечался для объ-

---

[162] Ib., S. 418:

«Nichts desto minder musterten si ir volk, und als si befunden das der merertail aus inen aintweder zu alt oder zu jung und sunst ungeschickt leut waren...».

[163] Ib., S. 419—420.

[164] Ib., S. 428.

[165] Ib.:

«...das ain versamlung sich zusamengethan, in hofnung, die grossen schweren, untreglichen ufsetze, damit der arme gemain man getrungen gewest, abzuwenden, damit ain ietlicher sich on solch uflegung und beschwernus erhalten und erneren mögt, auch zu erhebung des worts gots etc., inhalt der artickel, und nit der mainung, das wir kainen herren oder obrickait haben wolten».

единения революционных сил Тюрингии и Франконии. Лоренц Фриз в ярких красках описывает, как восприняли во Франконии падение Мюнцера и как после этого изменились ситуация в бильдгаузенском лагере и общее соотношение сил:

«Здесь ты видишь, дорогой читатель, какова изменчивость счастья, которая проявляется во всем и особенно у тех, которые быстро и порывисто поднимаются и сразу, на глазах, достигают господствующего положения. Когда насилие и надменность бильдгаузенского лагеря, по промыслу всемогущего (durch verhenknus des almechtigen), начатые во зле и распутстве, заметно нарастали и достигли почти своих крайних пределов, — тогда колесо счастья уже ознаменовало по некоторым признакам, каким образом скоро наступит их конец... Потому что, как только произошло поражение тюрингенских крестьян, которых совратил их проповедник Томас Мюнцер, дворянство всюду, куда дошел крик (побежденных), вновь обрело мужество, снова садилось на коня».[166] В то же время ландграф Филипп, герцог Ганс Саксонский (курфюрст) и герцог Эрих Брауншвейгский повернули в лес с намерением проникнуть через него во Франконию, что и случилось тогда, и к ним присоединился затем граф Вильгельм фон Геннеберг. «И так же, как лесные птицы в ненастную, дождливую погоду перестают прыгать и петь, уныло прижимаясь друг к другу, но как только плохая погода проходит и вновь выступает солнце, они уже стремятся высушить свои мокрые перья и готовятся к своим обычным полетам, — таким же образом и рыцари, которые несколько времени назад впали в крайнее уныние, — как только почувствовали себя увереннее, воспрянули, начали готовиться и собираться».[167]

Военный и политический руководитель княжеской партии в Средней Германии ландграф Филипп Гессенский считал поход в Тюрингию наиболее важным и срочным делом. Он направил войска против того пункта, где концентрировались мюнцеровские силы, а при переговорах с военным лагерем восставших потребовал только выдачи Мюнцера и его близких сторонников.

---

[166] Ib., S. 393:

«...dann alsbald die niederlag der Thuringischen bauren die Thoman Muntzer, ir prediger, verfurt hette, beschehen ware, gewan der adel, soweyt das geschray ging, wider ain mut, fingen wider an zu reitten...».

[167] Ib., S. 394:

«...und wie die waltvogel zur zeit eines ungeschlachten regenwetters von irem springen und singen lasen, sich schmiegen und trucken und, so das wetter hinuber, auch die sonne wider herfurbrochen, ir genetztes gefider erschwingen, trucknen und widerumb zu seinem gewonlichen fliegen richten also, fingen an derselben art die reutere,so sich ain zeit here yn unmut ellendlich an ende. da si zum sichersten sein moglengeschmogen hetten, zu webern und sich zu versamlen.. ».

В Мюнцере он видел центр всей готовившейся консолидации революционных сил. Еще во время фульдской кампании Филипп имел основания считать, что отмеченные им новые моменты в движении, в частности его общедемократический характер, восходят к мюнцеровской пропаганде. Об этом он мог заключить не только по сходству руководящих идей тюрингенского и фульдско-герсфельдского восстаний, но и по связям Фульды с Мюнцером.

22 февраля 1525 г. альштедтский сборщик податей Цейс писал Спалатину: «Сообщаю вам, что Томас Мюнцер был здесь, в Фульде, и содержался некоторое время в тюрьме. Впоследствии аббат... заявил, что, если бы он знал, что это был Мюнцер, он бы его не освободил».[168] Отто Меркс в своих ранних работах, ссылаясь на это письмо Цейса, указал, что мятежный проповедник, появившийся в начале февраля в Фульде и вызвавший там бурные волнения толпы, с которыми едва справился коадъютор Иоганн, был не кто иной, как Мюнцер (...keine geringere Persönlichkeit als Thomas Münzer gewesen ist), который возвращался в Мюльгаузен из Оберланда через Фульду. Интересно отметить, что примерно в то же время, а именно 30 января 1525 г., граф Вильгельм фон Геннеберг обратил внимание членов швейнфуртского магистрата на недопустимость пребывания в их городе таких революционных проповедников, как Карлштадт и Мюнцер.[169] Всем этим подтверждается мнение Энгельса, считавшего весь обратный путь Мюнцера в Мюльгаузен, как и его пребывание в Оберланде, пропагандистской поездкой, сыгравшей в Крестьянской войне выдающуюся роль.[170]

Правда, в позднейших работах, следуя известной уже тенденции новейшей немецкой историографии, Меркс считал свое прежнее мнение о пребывании Мюнцера в Фульде ошибочным. Основание для нового взгляда он видит в найденном им письме проповедника Адама Крафта, адресованном ландграфу Филиппу в 1539 г. Этот проповедник старался доказать, что ему напрасно приписывают участие в фульдско-герсфельдских волнениях: он действовал в Фульде за три месяца до восстания в полном контакте с коадъютором и вообще проповедывал там против «внешнего понимания христианской свободы», т. е. в духе Лютера — против всякого восстания.[171] Меркс считал, что об

---

[168] «Zeitschr. für hess. Geschichte und Landskunde», Bd. XXXVIII S. 265; см. также O. Merx, «Th. Münzer und H. Pfeiffer...», S. 100, Anm. 5.

[169] «Akten...in Mitteldeutschland», № 227, Anm. 2.

[170] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. VIII, стр. 142—143.

[171] «Akten...in Mitteldeutschland», № 86, Anm. 2, S. 60:

«Die ausserliche freiheit solten den lasen, den si gehort. Sie weren burger im himel, solten nicht zanken uf erden umb zeitlich freiheit».

этом проповеднике, который был родом из самой Фульды, шла речь в сообщении коадъютора от 5 февраля. Аргументация Меркса неубедительна уже потому, что сообщение о наличии в Фульде в начале 1525 г. другого проповедника не может доказывать, что Мюнцера там не было, и опровергнуть совершенно определенное заявление Цейса, хорошо знавшего Мюнцера. Кроме того, в заявлении речь идет о неизвестном в Фульде проповеднике; аббат не знал, кто он такой, и в конце концов отпустил, не установив личности. В сообщении коадъютора графу Вильгельму от 5 февраля также говорится о проповеднике без упоминания имени. Между тем Адам Крафт был родом из Фульды и, как видно из фульдской хроники Аполло фон Вильбеля, выступал там еще в 1523 г. за лютеровскую реформацию, вызвав протест католической партии.[172] Следовательно, имя его было к началу 1525 г. хорошо известно в Фульде, и нельзя представить, чтобы его спутали с Мюнцером или чтобы говорили о нем, не называя по имени, — тем более, что коадъютор Иоганн хорошо знал его и ходил тогда вместе с ним по ремесленным цехам успокаивать народ.[173] Следует указать и на то, что пропаганда Крафта в духе Лютера не могла вызвать особого беспокойства фульдских властей в 1525 г. Присутствовавший на его проповеди в Герсфельде ландграф Филипп предложил ему стать придворным проповедником, затем назначил профессором в Марбург и дал еще другие высокие должности.[174] И для католических властей Фульды речь шла уже не о догматических или канонических разногласиях со сторонниками реформации, а о борьбе против пропаганды мятежа в прямом смысле. 15 апреля 1525 г. коадъютор Иоганн просил отца прислать в Фульду какого-нибудь проповедника, который «проповедует хорошо и на новый лад, но не мятежно».[175] Сами фульдские власти искали тогда лютеровского проповедника для толпы. Они не делали бы этого, если бы в феврале проповедник-лютеранин Адам Крафт вызвал в городе крупные волнения. Аргументация Меркса абсолютно несостоятельна.

О том, что мюнцеровская пропаганда велась в Фульде и после ухода самого Мюнцера, причем играла значительную роль в событиях, мы можем судить по тому, что́ известно о проповеднике из деревни Диппертс, расположенной в нескольких километрах восточнее Фульды. Фульдский хронист Вильбель,

---

[172] «Die Chronik des Apollo von Vilbel», S. 260.
[173] «Akten...in Mitteldeutschland», № 86, Anm. 2, S. 59.
[174] «Zeitschr. des Vereins f. hess. Geschichte», Bd. XXIV, S. 141.
[175] «Akten...in Mitteldeutschland», № 86:
«... wo e. l. einen brediger wisten, der gut und uf die itzige ban, doch nit aufrürisch brediget...».

несмотря на то, что был воинственным католиком и любил изображать лютеран причиной всяких зол, резко отличает этого проповедника от лютеровских. В 1524 г., сообщает он, «выступил третий лжепророк и проповедник в деревне Диппертс, который публично и дерзко без всякого стыда распространял то, от чего первые два проповедника воздерживались и что они скрывали».[176] Пропаганда этого проповедника была не только словесной. Хронист рассказывал о частых массовых шествиях со знаменами и оружием в Диппертс; в этом участвовали горожане Фульды и сельские жители из всех соседних мест с женами и детьми. Они слетались, устраивали заговоры против всех властей и духовенства, и никто не был в состоянии помешать им.[177] Излагая дальше события 1525 г., хронист рассказывает, что во время такой процессии в пасхальную ночь крестьяне совершили насилия и вооруженные нападения.[178] О роли третьего священника в фульдском восстании лаконично записано в протоколе допроса его участников: «Проповедь в Диппертсе повлияла на взрыв этого восстания».[179] Подробнее рассказал коадъютор Иоганн в письме о своих переживаниях 22 апреля, приведенном выше и объяснявшем, почему он принял крестьянские статьи. Во время переговоров коадъютора и магистрата с вождем отряда крестьян проповедник из Диппертса энергично поддерживал настойчивые требования крестьянского вождя о принятии 12 статей.[180] После подавления восстания в Фульде смертные приговоры вынесены были только четырем главным зачинщикам, в том числе проповеднику из Диппертса.[181] Все эти факты говорят, что проповедник, старавшийся объединить городские и сельские массы для вооруженной борьбы против всех властей, был приверженцем

---

[176] «Die Chronik des Apollo von Vilbel», S. 262:
«Surrexit tercius pseudopropheta et predicator in villa Dipparts. Qui publice et procaciter, quod alii duo obmiserant et loqui dissimulabant, ille sine omni verecundia explanavit et dispersit».

[177] Ib.:
«Quod publicum passagium et manifestam peregrinacionem non solum cum civibus Fuldensibus, sed et villanis undique adiacentibus cum vexillis, armata manu nec non cum mulieribus suis et pueris ad eandem villam sepius et sepissime sexcenti et amplius numerati sunt, quibus nemo resistere potuit, advolabant et conspiracionem et iuracionem contra omnem superioritatem et clerum...».

[178] Ib., S. 265.

[179] «Akten...in Mitteldeutschland», № 617, S. 423:
«Die predig zum Dipers hab solich ufrur gewirkt».

[180] Ib., № 235:
«...und redet der pfarher zu Diperts dise wort, ob wir die articel wolten annemen oder nit, das wir des evangelium hilten, also das unser ret, ja, ja oder nain, nain weren, domit si sich darnach zu halten wisten».

[181] Ib., № 634.

Мюнцера. Говоря о нем, Отто Меркс прямо утверждает, что он «проповедывал в мюнцеровском духе».[182]

Наконец, следует указать на письмо Мюнцера к альштедтцам от конца апреля 1525 г.;[183] из письма видно, что он хорошо знал о революционных действиях против монастырей, совершенных в пасхальную неделю и связанных с деятельностью диппертсского проповедника.

Таким образом, господская партия имела все основания считать тюрингенское движение и мюнцеровскую партию источником и центром всех опаснейших симптомов движения не только в самой саксонской Тюрингии, но также в фульдско-герсфельдском районе и во Франконии. Граф Вильгельм фон Геннеберг писал 16 мая своим советникам, что после победы под Франкенгаузеном и захвата самого Мюнцера — «проповедника, бывшего командиром этого лагеря» (der prediger, so unter diesem haufen haubtman gewest) — крестьянские волнения в этих землях прекратятся и наступит продолжительный и прочный мир.[184] Ландграф Филипп придавал этой победе еще более общее значение; он считал, что благодаря ей уничтожен не только опаснейший революционный очаг в Средней Германии, но и источник движения во всей стране. Вайсенгорнский хронист Никлас Томан приводит письмо ландграфа в Ульм, к собранию сословных представителей при Швабском союзе, посланное после капитуляции Мюльгаузена; покорено, пишет он, «архиеретическое гнездо — Мюльгаузен, откуда с самого начала исходили и где возникали все мятежные гадости Тюрингии, наших собственных владений и других земель».[185]

Главных причин такой выдающейся роли учения Мюнцера и его партии в Крестьянской войне две: это, во-первых, учение о «внутреннем слове» (основа мюнцеровского евангелизма), дававшее возможность широко толковать божественное право и формулировать общие требования горожан и крестьян; во-вторых, учение о социальном переустройстве мира, включающее как ближайшую политическую программу уничтожение основ немецкой феодальной государственности — княжеских и господских замков и монастырей. В системе Мюнцера оба эти основные положения были связаны с его далекими, нереальными для того времени планами, которые, впрочем, разделялись

---

[182] «Zeitschr. des Vereins für hess. Geschichte», Bd. XXXVIII, S. 265.

[183] «Briefwechsel», № 75.

[184] «Akten...in Mitteldeutschland», № 743.

[185] N. Thoman, «Weissenhorner Historie» (см. F. Baumann, «Quellen...», S. 113:

«...das ertzketzernest Mulhausen, davon und darauss die Doringischen, auch in und an unsern selbs und in andren landen aller uffrierigen unrat anfencklich hergeflossen und entstanden ist».

узким кругом его ближайших сторонников. Однако в этих принципах выражались объективные интересы выступившей на борьбу народной массы, и в ходе борьбы они выдвигались как необходимая и последовательная революционная тактика. Поэтому мы видим, что там, где одерживали верх сторонники решительных методов борьбы и последовательной революционной тактики, пропаганда мюнцеровских идей находила почву в широких кругах восставших и становилась важным организующим началом. Такая ситуация сложилась в конце апреля и начале мая 1525 г. в том районе Франконии, в котором руководящие силы восставших стремились объединиться с тюрингенским движением.

Весь район Нижней Франконии, расположенный на обоих берегах среднего течения Майна между Бамбергом и Вертгеймом, издавна имел своим территориальным князем вюрцбургского епископа. Уже в начале апреля здесь в ряде пунктов образовались крестьянские лагери.[186] Самый мощный из них занял во всей Нижней Франконии руководящее положение; это был бильдгаузенский лагерь, образовавшийся 9 апреля около Мюнерштадта. Вместе с присоединившимися крестьянами, которые расположились у занятых ими монастырей Аура, Фрауэнфельд и Гаузен,[187] бильдгаузенцы образовали систему лагерей, связанных со многими крупными и мелкими городами этого района. До мая вожди главного лагеря придерживались твердой, но все же умеренной тактики; это отразилось на отношениях внутри лагеря и на отношениях бильдгаузенцев к другим крестьянам, городам и вюрцбургскому епископу.

В обращениях к соседним общинам и к городам, приглашая вступить в крестьянское братство, вожди лагеря излагали мотивы своих насильственных действий по отношению к монастырю Бильдгаузен: бремя тягот стало невыносимым и усиливается с каждым днем; никакого облегчения не бывает; монастырь этот, как и другие, они заняли «для удовлетворения своих нужд» только на время конфликта; они действовали в своих и общих интересах как низшее сословие, руководимое «божьей волей».[188] Дальше они пишут: «Не того мы добиваемся, чтобы не иметь над собою никакой власти и никаких господ и ничего им не давать, — это было бы против священного писания и порядка, — а лишь того, чтобы эти власти и господа

---

[186] H. Bensen, «Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken» Erlangen, 1840, S. 194—195 ff (далее — «Geschichte...»).

[187] L. Fries, «Geschichte...», S. 350.

[188] Ib., S. 348:
«derhalben wir als des nidersten stands, wiewol unwirdige on zweyvel durch gotliche ervorderung...das closter Bilthausen...eingenomen».

обращались с нами как подобает и согласно евангельскому учению».[189]

Как видим, здесь нет стремления ни к новому общественному порядку, ни даже к смене властей; божественное право понимается как основание к отмене отдельных тягот. В письме к квартальным старостам Кенигсгофена это выражено еще яснее. Мы добиваемся, поясняют авторы, лишь «справедливости и отмены некоторых тягот бедных людей согласно христианскому порядку».[190]

В бильдгаузенском объединении были и более революционные элементы, которые отстаивали иную программу. В обращениях крестьян, расположенных у Аура, формула об отношении к властям выражена иначе: «Не того добиваемся мы, чтобы жить совершенно без всякой власти, а лишь того, чтобы подчиняться такой власти, которая избрана и выделена для нас богом и всей общиной».[191] Здесь речь идет не об отдельных уступках существующих властей, а о власти иного происхождения; признается только принцип власти (Obrigkait), но вовсе не упоминается о признании господ (herren, herrschaften) в каком бы то ни было виде.

Интересны сообщения Лоренца Фриза о недовольстве крестьянской массы бильдгаузенского лагеря вождями, которым, очевидно, не вполне доверяли. Когда отряд разросся настолько, что монастырь его уже не вмещал, он расположился лагерем вокруг города. «Из окружающих городов приносили им палатки, пушки, порох, свинец и другие материалы».[192] Таким образом, они прекрасно организовали военное управление. Все же, сообщает дальше хронист, «некоторые крикуны (etliche schreyer) из массы лагеря стали задумываться над тем, что вожди и их советники находятся в лучшем положении, чем они» (besser hetten, den sie). По этому поводу они временами роптали и говорили (unter ainander murmelen und sagen): «Если все — братья, то все должно проводиться на основе равенства и по-

---

[189] Ib.:
«...nit das wir kain obrickait oder herren haben und denselbigen nichts geben wollten, welchs alles wider gottlich geschrift und ordnung ist, sonder das von denselbigen obrickaiten und herrschaften mit uns geburlich und der evangelischen lere gemess gehandelt werde».

[190] «Akten...in Mitteldeutschland», № 56:
«...die gerechtigkait zu hanthaben und etlich beschwernuss armer leut abthun nach christlicher ordnung».

[191] Ib., № 121:
«nicht, das wir on Obrickait ganz und gar sein und leben wollen, sonder der obrickait, die uns von got und ainer ganzen gemainde erwelt und gekorn unterworfen sein».

[192] L. Fries, op. cit., S. 353:
«...schlugen sie das läger neben dem closter, brachten zu inen aus dem umbligenden stetten gezelt, geschutz, pulver, pley und anders».

братски. Они хотят также знать то, что в любое время обсуждается вождями и советом».[193] По этому поводу вожди «не мало ужаснулись» (nit ain wenig entsetzen). Все же вожди выступили с примиряющим предложением: «Не о всех же делах можно говорить, судить и заключать при всем собрании, потому что не всякий способен к этому. Для того же, чтобы все почувствовали, что они добиваются не собственной пользы, а стремятся ко благу всего собрания, а также всей земли и людей, они готовы включить в свой совет для участия в его суждениях по два человека от каждого города и от каждого сельского района».[194] Таким образом, заключает Фриз, «ропот прекратился, и власть вождей стала пользоваться несколько большим, чем раньше, уважением и страхом».[195]

Совершенно очевидно, что недовольство вызвано не только тем, что вожди находились в лучших бытовых условиях (как можно заключить из слов хрониста: «wie es die hauptleut und diejenigen so inen zum rathe und sunst zugeordent weren besser hetten dan sie»); главное здесь то, что вожди организовали все военное устройство лагеря на основе сотрудничества с богатыми городами, снабжавшими лагерь всем необходимым, и чуждались своей массы, решая дела без нее. Вождям не доверяли; и даже после прекращения ропота, после расширения совета вождей власть их стала лишь «несколько больше» (etwas mehr) уважаться, чем раньше.

Вопрос о взаимоотношениях, установившихся в апреле 1525 г. между бильдгаузенскими вождями и присоединившимися к лагерю городами, имеет немаловажное значение для выяснения тактики вождей в то время. Магистраты ряда городов — союзников бильдгаузенцев — настаивали на лойяльном отношении к территориальному князю — вюрцбургскому епископу. Город Кенигсгофен ответил на приведенное выше обращение, что он считает необходимым мирно решать все споры с епископом, на милость которого можно вполне полагаться.[196]

---

[193] Ib.:

«Solten sie bruder sein, so must es gleich und bruderlich zugehn, sie wolten auch wissens haben, was iederzeit durch die hauptleut und im rathe gehandelt wurde».

[194] Ib.:

«...es wolten sich nit alle sachen vor der ganzen versammlung reden, handelen oder schliessen lassen, dan nit yedermann darzu geschickt were, damit man aber spuren, das sie nit iren aigennutz, sonder dasjenig suchten, das gemainer versamlung, auch land und leuten, zu guttem komen solte, so wolten sie aus ieder stat zwen, dergleichen aus ieder zent auch zwen zu inen in iren rath nemen und mit irem rathe handlen».

[195] Ib.:

«Also wart diese murmelung auch gestilt und der hauptleut gewalt etwas mehr dan vorhin angesehen und geforchtet».

[196] «Akten... in Mitteldeutschland», № 96.

Нижнефранконские города, в том числе главный город княжества — Вюрцбург, находились в постоянных сношениях с епископом Конрадом и добивались его согласия на созыв ландтага 1 мая. Чтобы усилить свои позиции на этом ландтаге, города добились согласия епископа пригласить и крестьян, хотя до тех пор последние не допускались к участию в ландтагах. Приглашение прислать представителей на ландтаг и охранная грамота епископа получены были только вождями главного бильдгаузенского лагеря. К тому же епископ поставил условия — чтобы во все время действия охранной грамоты крестьяне лагеря никого не принимали в свое братство. Очевидно, это приглашение вызвало в лагере крупные споры. Фриз сообщает, что крестьяне долго совещались в монастыре Аура, принять ли приглашение и условия. В конце концов решили отвергнуть его—во-первых, потому, что не все крестьянство приглашено на ландтаг, а во-вторых, потому, что нельзя отвергать желающих присоединиться к лагерю для поддержания слова божьего и справедливости.[197] Однако вожди лагеря действовали в контакте с магистратами своих городов, настаивавшими на участии крестьян в ландтаге вюрцбургского епископа. С этой целью они совещались с делегатами городов в Нейштадте (на Саале). Там городские представители добились от вождей лагеря согласия «уполномочить N. и N. представить их на ландтаге вюрцбургского епископа».[198] Одновременно города воздействовали на епископа, который отказался от своего требования не принимать новых членов в братство во время действия охранной грамоты. Характерно, однако, что вожди отправились в Нейштадт, не зная об этой уступке.

Таким образом, на первом этапе действий бильдгаузенского лагеря его союз с нижнефранконскими городами принимал такой характер, что известные слои бюргерства стремились использовать крестьян в своей борьбе с территориальным князем; такая же тактика применялась в районе Гейльбронна, но в более широком масштабе и с более далекими целями. Революционные элементы нижнефранконского крестьянства были противниками участия в ландтаге. О спорах в самом бильдгаузенском лагере речь у нас уже шла. Более определенны сведения о позиции части другого крупного нижнефранконского лагеря, расположившегося южнее и восточнее Вюрцбурга. Как сообщает Фриз, во время заседания ландтага в Вюрцбурге 1 и 2 мая бильдгаузенцы получили письмо «от некоторых из нижнефранконского лагеря» о том, что они — против участия в ланд-

[197] L. Fries. «Geschichte...», S. 354
[198] Ib., S. 358.

таге, так как решили итти на замки и монастыри. Авторы письма предлагали бильдгаузенцам наступать вместе с ними и предупреждали, что позже не примут их.[199] Бильдгаузенские вожди отказались от этого предложения: они решили ждать конца ландтага. Очевидно, и в городах существовала оппозиция к епископскому ландтагу.

Открытие ландтага Лоренц Фриз описывает подробно, так как епископ его взял в секретари. Дорога в город, по которой следовали епископ и его свита, оказалась занятой выстроившимися в ряд бюргерами. «Похоже было на то, что они хотели защитить своего князя от насилия. Хотя они тогда никого не встретили на пути, все же несколько дней спустя некоторые бюргеры очень жалели, что не задержали своего господина-епископа, а женщины кричали, что если бы они знали, что епископу удастся уйти из города, не попав в плен к их мужьям, они восстали бы и арестовали его сами».[200] Дальше хронист перечисляет тридцать пять городов и мелких пунктов, которые принимали участие в ландтаге, и указывает, что представители города Фолках (на Майне) покинули ландтаг до начала переговоров, а некоторые административные пункты вовсе не были представлены.

Хотя городским представителям и удалось в Нейштадте склонить бильдгаузенских вождей уполномочить двух горожан к представительству их интересов на вюрцбургском ландтаге, революционные элементы нижнефранконского крестьянства разоблачили маневры епископа Конрада и сорвали ландтаг. Епископ знал о военных мерах Швабского союза в Верхней Швабии. Перед самым уходом из замка в город он получил известие о положении в Верхней Швабии после Вейнгартенского договора.[201] Ему было важно выиграть время и затянуть переговоры, чтобы удержать бильдгаузенских крестьян от активных действий и объединения с другими отрядами. Открыв ландтаг, он сразу сказал о своей готовности закрыть его с тем, чтобы вторично собраться после того, как представители хорошо подготовят свои соображения; если же у кого-нибудь есть готовые жалобы, он готов их обдумать. От имени собравшихся земских чинов выступил писарь Кенигсгофена Иоганн Мар-

---

[199] Ib., S. 360—361.

[200] Ib., S. 163:

«...im schein als wolten sie den fursten vor gewalt entschutten, wie ime dan auch kainer begeget. Aber etliche tag darnach gerawe es etliche burgere gar sere das sie iren herren den bischof, nit behalten hetten, und liesen sich die weyber hören: Wan sie gewist, das er irer menner halbon ungefangen wider aus der stat komen sein solte, sie wolten sich rotirt und in selbst behalten haben».

[201] Ib., S. 161—162.

тел — тот самый, который впоследствии ушел в бильдгаузенский лагерь и оказался шпионом.[202] Мартел пространно говорил, что наряду с жалобами подданных епископа большое место в происходящих событиях занимают жалобы, касающиеся многих из знати; поэтому необходимо прервать заседания и пригласить представителей нижнефранконского крестьянства, собравшегося в Шварцахе. Оратор предложил сейчас же послать в Шварцах за крестьянскими делегатами и до завершения переговоров установить перемирие. Епископ, которого это вполне устраивало, согласился, и представители ландтага отправились в Герольдсгофен, куда тем временем переместилось собрание крестьян из Шварцаха. Однако крестьяне отвергли перемирие и переговоры. Привыкшие к пьянству и грабежам, жалуется Фриз, они ответили, что не могут заниматься словопрениями с епископом, так как собираются итти в ближайшее время на Вюрцбург.[203] Правда, в Герольдсгофене некоторые представители горожан пытались убедить крестьян, что надо прекратить разорение и грабежи, и склоняли в пользу перемирия. «И это, — замечает Фриз, — могло дать какие-то положительные результаты, но отряд из Тауберской долины — твердолобый народ — выступил решительно против, заявив: «Пусть будет обращено внимание на письмо вюрцбургского канцлера... в Констанц, из которого можно составить представление об истинных намерениях вюрцбургского епископа: дело намеренно затягивается им для того, чтобы лучше и основательнее снарядиться против крестьян; поэтому необходимо наступать и не давать врагам Евангелия никакой передышки».[204]

Ландтаг, таким образом, был сорван. Вместе с ним должны были быть сорваны маневры вюрцбургского епископа, разоблаченные революционными крестьянами. Представители городов решили продолжать свои усилия добиться мира, спокойствия

---

[202] Ib., S. 419—420.

[203] Ib., S. 167:

«...aber alles vergebenlich; dan sie nu mer des wessens, sauffen, fressens und beuttens gewont hetten, gaben inen, den gesanten, nit vil ander antwort, dan: sie konten dits mals nit vill taglaistens mit in trayben, sonder wolten es sparen bis gein Wirtzburg, dahin sie sich in kurze zu komen versehen».

[204] Ib.:

« Und es mögt etwas ausgericht sein; aber der Taubertalisch hauff, ain volk aines harten kopfs, legten sich heftig darwider, sagten: man solt des Wirtzburgischen canzlers schreyben ansehen, das er gein Constenz gethan hette, wurt man wol sehen, was der bischof zu Wirtzburg im sin hette, und das die sachen allain darumb in die lenge gezogen wurt, das man sich desto besser und sterker gegen inen, den bauern, schicken mogt. Derhalben von notten were, das man furtrucken und den widerwertigen des evangelions kain lufft darzu lasen solte».

и соглашения.[205] Однако в первые дни эта пропаганда не имела успеха, так как всюду в Нижней Франконии стала брать верх революционная часть крестьянских отрядов. Это был поворотный пункт в тактике всего нижнефранконского крестьянства и прежде всего — бильдгаузенского лагеря. Раньше совет вождей всецело стоял на умеренной позиции и следовал за умеренными оппозиционными кругами городов; теперь же, после ландтага, революционные элементы получили перевес.

Уже 3 мая бильдгаузенские крестьяне получили предложение крестьян, находившихся в Герольдсгофене, о совместном походе на вюрцбургский замок. Мы уже знаем, что всего на два дня раньше, 1 мая, те же крестьяне убеждали бильдгаузенцев не участвовать в вюрцбургском ландтаге и перейти к активным действиям против замков и монастырей. Вожди уже связанные с ландтагом, ответили тогда отказом; теперь они в ответе от 3 мая указали на свое разочарование в затягивающемся ландтаге и на опасность, грозящую со стороны ландграфа Гессенского, уже овладевшего Фульдой. Авторы ответа считали, что эти события делают совместный поход крайне необходимым.[206] На следующий день они отдали распоряжение своим союзникам, расположившимся у Аура, Гаузена и Фрауэнрода, продать все, что невозможно взять с собой, и сейчас же отправиться в Гейденфельд для встречи с другими крестьянами (в том числе с бильдгаузенцами) и для совместного с ними похода на Вюрцбургский замок.[207]

Бильдгаузенцы изменили и отношение к фульдским крестьянам. 27 апреля они уклончиво ответили на просьбу последних принять их в свое братство,[208] а 5 мая написали этим крестьянам в район Брайтингена, что вместе со своими братьями из Тауберской долины бильдгаузенский лагерь объединяет огромные, хорошо вооруженные силы и готов объединиться также с фульдцами, если те еще желают этого и известят о согласии письменно. В тот же день бильдгаузенцы обратились к своим союзным городам с предложением помочь фульдским

---

[205] Ib., S. 361—362:
«...allein das die stat Wirtzburg mit den gesanten von oberlendischen und anderen stetten disen entlichen abschied genomen und ainander glaublich zugesagt, ir ehre, leyb, hab und gut bey ainander zu lasen. Und solten die gesanten darauf dem hauffen zu Bilthausen und andern zugehorigen lägern...anhalten, das diese ufrur durch zimliche mittel in ruhe und vertrag mogt gericht werden».

[206] Ib., S. 363:
«...das unser zusamenziehen uns ganz von nötten, dieweil sich der landtag uns, als wir besorgen zu gevärde so lang verzeugt, und der landgrave aus Hessen sich zu Geys...in das veld gelägert».

[207] Ib., 4 Mai 1525.

[208] Ib., S. 357—358.

крестьянам продовольствием и всякими другими продуктами, в которых у них есть нужда.[209]

Раньше крестьяне бильдгаузенского лагеря в отношениях с городами ориентировались на магистраты и на зажиточные элементы, которые доставляли им продовольствие и снаряжение; теперь же они стали вмешиваться во внутреннюю борьбу в городах на стороне бедноты. Фриз рассказывает о волнениях, возникших в некоторых городах из-за того, что богатые люди, не желая отправляться в лагери в качестве воинов, посылали вместо себя наемников; бедные люди, вынужденные отправляться лично, высказали немало недовольства и горько жаловались на такое неравенство, говоря: «Если все дело начато ради братства, то богатый и зажиточный человек, когда очередь доходит до него, обязан участвовать собственным телом наравне с бедняком».[210] Ради поддержания единства и мира бильдгаузенские вожди 5 мая разослали своим городам приказ о том, что все обязаны выполнять свои военные обязанности перед братством лично, без замены себя наемником.[211]

Интересно также сообщение Фриза, что вожди бильдгаузенского лагеря выдали «паспорты» (basparten) на право беспрепятственного передвижения по контролируемой ими территории некоторым лицам, принявшим через два года, в 1527 г., «вторичное крещение».[212]

Все эти факты вместе с другими, о которых речь будет дальше, свидетельствуют о росте влияния революционных элементов в бильдгаузенском лагере в связи с неудачным исходом вюрцбургского ландтага; в разоблачении же маневров епископа на ландтаге главная роль, как мы уже видели, принадлежала отряду из Тауберской долины, членов которого Фриз называл «твердолобыми». В наши задачи не входит рассмотрение причин столь радикальной роли крестьян Тауберской долины в нижнефранконском движении. О положении крестьян этого района перед Крестьянской войной есть специальное исследование Г. Геервагена, где дается тщательный анализ всех крестьянских повинностей, всего правового и материального статута крестьян.[213] Говоря об особом положении подданных

---

[209] Ib., S. 364—365.

[210] Ib., S. 365:

«...solt es bruderlich zugehen, darumb dan dits furnemen angefangen, so must der reich und habend, wan es an ine keme, gleich als wol als der arm mit seinem selbst leyb raisen».

[211] Ib., S. 366:

«...derhalben unser befehle: ir wollet selbst in aigenen personen...euch in unser läger thun fugen».

[212] Ib., S. 367.

[213] H. H e e r w a g e n, «Die Lage der Bauern zur Zeit des Bauernkriegs in den Taubergegenden», Nürnberg, 1899.

главного города на Таубере — Ротенбурга, Геерваген, как и другие исследователи, опирается на хронику Томаса Цвейфеля, который указал на исключительное значение, которое имели для Ротенбурга феодальные повинности его 163 деревень.[214] Возможно, что именно поэтому крестьяне Тауберской долины с самого начала враждебно отнеслись к примиренческой роли городов и не только сами отказались от участия в вюрцбургском ландтаге, но и призывали к отказу бильдгаузенский лагерь. Руководящее положение среди крестьян Тауберской долины занял тогда отряд Флориана Гейера. Зная стратегическое значение имперского города Ротенбурга, Гейер добился контакта с ним. Борьба, возникшая в связи с этим в городе, освещена в работе Бензена; этому же посвящена статья проф. В. В. Стоклицкой-Терешкович (на основании хроники Цвейфеля).[215] Контакт был достигнут благодаря отряду Гейера, овладевавшему одним замком за другим и продвигавшемуся вверх по Тауберу, в сторону Ротенбурга. Первые представители отряда, прибывшие в этот город, потребовали созвать общину для переговоров.[216] Опираясь на силу крестьян, бедные слои ротенбургской общины действовали в городе в том же направлении. 14 мая Флориан Гейер и прибывшие с ним представители крестьян изложили магистрату и представителям общины свою программу и требования. Останавливаясь на последних, В. В. Стоклицкая-Терешкович обращает внимание на их сравнительно умеренный тон и на принципиальное признание ряда платежей в пользу господ после их уточнения на основании Евангелия.[217] Автор правильно указывает, что этот тон объясняется необходимостью уступок магистрату и стоявшим за ним слоям населения; дело в том, что платежи крестьян занимали большое место в бюджете этих слоев и самого городского управления. Нам, однако, особенно интересна революционная тактика таубертальских крестьян, отразившаяся в программе, изложенной Флорианом Гейером.

Прежде всего важен тот факт, что крестьянская делегация явилась в имперский город со своей программой. Уступки, которые пришлось сделать городу, крестьяне включили в свою революционную программу. Эта программа, а не какой-либо вариант, выдвинутый городской оппозицией, стала предметом переговоров и основой соглашения. Речь идет здесь прежде всего об увеличивающихся «unziemlichen Diensten, Frohnen, Lasten und Beschwerden», о «Zins, Gült, Rente, Hand-

---

[214] Ib., S. 9.

[215] В. Стоклицкая-Терешкович, «Ротенбургское восстание 1525 г.» («Историч. записки», 1938 г., № 2).

[216] H. Bensen, «Geschichte...», S. 236—239 ff.

[217] В. Стоклицкая-Терешкович, ук. соч., стр. 348—349.

lohn, Hauptrecht, Zehende u. dergl.», которые должны быть приостановлены до авторитетного решения о них.[218] В заключение своей речи перед магистратом Гейер заявил: «Мы готовы принять в свое братство и клятвенно обязать магистрат, представителей общины и всю общину в соответствии со статьями франконского крестьянства».[219] Со своей стороны крестьяне обещали городу верность и защиту.

Характерно, что крестьянские требования выдвигаются в программе Флориана Гейера как общие требования освобождения всех простых, бедных людей от тяжелого гнета. Об этом говорят такие формулировки, как «der arme, gemeine Mann», «die Bürden des Volks» и т. п. Особого же внимания заслуживают предложенные Флорианом Гейером статьи о дворянских замках и о дворянах:

«Дальше должны быть сломаны и сожжены вредные замки, водные и иные укрепления, причинявшие до сих пор большие, ужасные отягощения простому люду; а все имеющееся у них движимое имущество должно быть им возвращено, поскольку они желают быть братьями и не предпринимали ничего против общего братства.

«И всякое вооружение, имеющееся в таких зданиях, должно быть отдано общему братству.

«И также чтобы впредь все духовные и светские знатные и незнатные жили на правах простых горожан и крестьян и были не больше, чем всякий другой простой человек».[220]

Здесь почти целиком повторяются статьи о замках из известного «Artikelbrief», составленного в мюнцеровских кругах в самом начале Крестьянской войны. «Artikelbrief» принадлежит идея о том, что все замки должны быть разрушены как вражеские очаги, что дворяне должны переселиться в обыкновенные дома, жить как простые люди и подлежать контролю «христианского объединения», причем при условии лойяльного подчинения им оставляется все, что полагается по божественному праву. Нет основания утверждать, что революционная пози-

---

[218] H. Bensen, op. cit., S. 240.

[219] Ib., S. 241.

[220] Ib., S. 242:

«Item es sollen auch schedliche schloss, wasserhewsser und bevestigungen, darauss gemainem Mann bissher hohe schreckliche beschwerung zugestanden sein, eingebrochen oder aussgeprannt werden. Doch was dar jnnen vor varender hab ist, soll inen, sover sie Bruder sein wöllen und wider gemaine versamblung nit gethan haben, widerfarn.

Und was fur Geschütz in söllichen hewsern vorhanden, soll gemainer versamblung zugestellt werden.

Es söllen auch all die gaistlich unnd weltlich Edlen unnd Unedlen hinfüro sich des gemainen bürger unnd Bawern rechtens halten, unnd nit mer sein, dann was ein ander gemainer man thun soll».

ция тауберских крестьян была вызвана прямо мюнцеровской пропагандой, — для их тактики были, очевидно, свои причины; но мы видим, что, став на революционные позиции, эти крестьяне обратились к революционной программе Мюнцера.

То же самое — в отношении крестьян бильдгаузенского лагеря. Когда наметился поворот в лагере и революционные элементы одержали в нем верх, на сходке (im ring) были приняты важные решения об отношении к дворянам и евреям и об общем порядке в лагере. О дворянах, желающих вступить в братство, было решено, что они не должны ни переезжать, ни переписываться с кем-либо, ни вообще иметь сношения с посторонними без согласия лагеря;[221] дворянам разрешили передвигаться только пешком и питаться не лучше всякого иного.[222] Дальше решили, что никто из дворян не должен сохранять своих сооружений, — они обязаны жить, как все другие, в городских домах; если кто-нибудь из дворян сам согласится сломать свой замок и сохранить необходимое, ему это разрешается, но излишки зерна он должен отдать в лагерь на общую пользу.[223] Нетрудно убедиться, что решение бильдгаузенского лагеря о дворянах, принятое за неделю до объявления Флорианом Гейером тезисов в Ротенбурге, совпадает с последними и также имеет источником «Artikelbrief».

Принятое лагерем решение о евреях устанавливает: «Еврей, который пожелает вступить в объединение отряда, должен быть принят по серьезному мнению всего лагеря добровольно, любезно и без всякого принуждения»;[224] те же евреи, которые не пожелают признать крестьянских статей или пунктов, должны оставаться в своих домах под наблюдением лагеря. Этот — исключительный для Крестьянской войны — пункт о «добровольном, любезном» принятии евреев в крестьянское

---

[221] L. Fries, «Geschichte...», S. 368—369:
«Der adel, welcher im läger in der bruderschaft begert zu sein, demselbigen ist aller mainung zu vercleren, das er auserhalb des lägers an kainem orte wandere, schreyb, schick oder sunst in andere weg botschaft thue...on laub oder bewilligung dits oder anderer disem angehörigen lagern».

[222] Ib., S. 369:
«...es solle auch ain ieder vom adel nit mer reyten sonder zu fues gehen und sich mit speis und sunst den andern gleich halten».

[223] Ib.:
«...das kainem vom adel zugelassen werden, sein behausung zu behalten, sonder sollen häuser bauen und bewonen, wie andere in stetten und dorfern. Wa einer vom adel begert, sein behausung selbst abzuprechen und dasjenig, so ime nutz ist, seiner notturft nach zu gebrauchen, solle ime das auch vergönet werden. So aber ainer ubrige getreidskörner hette, ist aller mainung, dieselben dem ganzen gemainen haufen zu nutz und zu guttem vorzubehalten».

[224] Ib.:
«Welcher Jud in die Versamlung der haufens begeret, ist ganzen lagers ernste mainung, den anzunemen freywillig, lieblich und one alle zwangsal».

объединение, принятый вместе с пунктом «Artikelbrief» о дворянах, также примыкает к идеям Мюнцера, который еще в 1521 г. показал космополитические основы своего мировоззрения. Мы видели, что тогда в Праге он объявил чехам: их страна, родина Гуса, станет исходным пунктом настоящей реформации для всех народов;[225] истинная вера, которая у Мюнцера неотделима от идеи нового социального порядка на этической основе, может и должна быть так разумно и убедительно показана, что ее примут и турки и иудеи.[226]

Наконец, в то же время решено было прикомандировать к вождям лагеря двух человек — наиболее способных из четырех, избранных общим собранием лагеря. Эти двое будут не только заседать в совете вождей (подобно выделенным на две недели раньше, после волнений в лагере);[227] они будут считаться «сокомандирами» (mithauptleut), без которых ничего нельзя «ни предпринимать, ни обсуждать, ни решать».[228]

Итак, после разоблачения маневров вюрцбургского епископа на ландтаге 1 и 2 мая, а также после того, как у бильдгаузенцев наступило общее разочарование в политике сотрудничества вождей с городскими магистратами, в лагере произошел резкий перелом; инициатива перешла к революционным низам. Вместе с тем мы видим, что нижнефранконское крестьянство определяет свое отношение к дворянству согласно «Artikelbrief». Отношения лагеря с городами становятся более тесными, но уже не на прежней основе, аналогичной гейльбронской. Теперь не города в лице магистратов приспособляют крестьянское движение к своим интересам; бильдгаузенский лагерь, как мы видели, объединяет силы для защиты городов от ландграфа Гессенского. Крестьяне намечают и более широкий план, который тоже нам известен: они хотят объединить все франконское движение с восставшими других районов, прежде всего соседних — фульдского и тюрингенского, чтобы сообща сопротивляться наступающим княжеским войскам и выработать на съезде в Швейнфурте основы общественного строя согласно «слову божьему». Господская партия, имевшая в бильдгаузенском лагере шпиона Мартела, узнала об этих планах, которыми подтверждались все опасения насчет объеди-

[225] См. гл. IV, стр. 199.
[226] См. гл. I, стр. 70—71.
[227] L. Fries, «Geschichte...», S. 353.
[228] Ib., S. 369:
«Aller bruder rath und mainung ist, das aus gemainer versamlung 4 verstendige mener gewölet, aus welchen ferner zwen, die geschicksten, den hauptleuten zugeordnet werden, und die hauptleut on diselbigen als mithaubtleut gar nichts furnemen, handlen oder schliessen sollen».

нения тюрингенского и франконского движения раньше, чем в этот район придут войска Швабского союза.[229]

Дальнейшее нам также известно. Поход Филиппа Гессенского на Франкенгаузен, где, согласно мюльгаузенской хронике, подготовлялось соединение тюрингенских и франконских сил, и катастрофические для Мюнцера результаты этого похода ободрили франконское дворянство и привели к борьбе внутри бильдгаузенского лагеря между сторонниками мюнцеровского проповедника и другого, призывавшего к примиренчеству.[230] Эта борьба в обстановке общего упадка революционного настроения и новых поражений крестьян привела к победе сторонников примирения; они начали переговоры с саксонским лагерем княжеского войска и дошли до полной капитуляции мощного крестьянского лагеря.

Таким образом, момент, предшествовавший франкенгаузенскому сражению, был высшим пунктом Крестьянской войны.

Консолидация сил господской партии завершалась уже не только в первых районах восстания, но и в Средней Германии. С другой стороны, вероломная тактика Швабского союза, усвоенная также княжеской партией Средней Германии, была уже разоблачена более решительными элементами восставших. В то же время организованное Мюнцером в Тюрингии на основе революционной программы «Artikelbrief» концентрированное движение сел и городов грозило сделаться центром и образцом для наиболее передовых революционных сил всех районов, куда еще не успели дойти силы Швабского союза.

Широкие массы, уже осознавшие в ходе борьбы необходимость объединенных действий, находили в тюрингенском движении принципиальную формулировку своих общих интересов и целеустремленную программу последовательной, решительной борьбы против основ угнетавшего их социального порядка, против очагов феодально-княжеской государственности. Это широкое значение мюнцеровского движения в ходе Крестьянской войны сделало партию Мюнцера, состоявшую, по выражению Энгельса, из «наиболее развитой части плебеев и крестьян» и остававшуюся «лишь ничтожным меньшинством всей восставшей массы», грозной силой антифеодальной революции.

В этом следует видеть путь к решению исторической «загадки» тюрингенского восстания и франкенгаузенского сражения.

---

[229] Ib., S. 419—420.
[230] См. выше, стр. 490—491.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фигура Томаса Мюнцера — одна из наиболее спорных в исторической литературе. Споры в оценке его личности, учения и связанного с его именем движения восходят, как показано в предыдущих главах, еще к современникам. Против Лютера, объявившего «альштедтский дух» новой доктриной разрушения, которая обманным путем ссылается на Евангелие, а самого носителя этой доктрины — «rex atque imperator» главного центра крестьянско-плебейского восстания, Иоганн Кохлей выдвинул свое утверждение о полной непричастности «пророка»-фанатика Мюнцера к социальному и политическому движению. Кохлей выступал как воинствующий католик, однако не выражал мнения всего католического лагеря. Хронист Петер Гаарер, секретарь пфальцграфа Людвига, тоже католик, считал, что причиной всего революционного движения 1524—1525 гг. был Мюнцер. Из католиков он не единственный примкнул тогда к точке зрения Лютера в оценке личности Мюнцера. Три века спустя, перед революцией 1848 г., демократ Вильгельм Циммерман увидел в Мюнцере предшественника демократических мыслителей нового времени. Тогда же Энгельс в чартистской «Northern Star» указал на Мюнцера как на «славного предводителя крестьянского восстания 1525 г., который был настоящим демократом, насколько это было возможно в то время».[1] После революции, в период реакции, Энгельс, решивший показать немцам «плохо скроенные, но крепко сшитые фигуры Великой Крестьянской войны», выдвинул на первый план «величественную фигуру Мюнцера», в учении которого он нашел «коммунистические намеки», впервые выступившие как «выражение интересов реальной общественной группы». В 1851 г., одновременно с выходом книги Энгельса «Крестьянская война в Германии», реакционный като-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. V, стр. 17.

лический историк Эдмунд Иерг извлек на свет старую концепцию Кохлея, которую и положил в основу своего обширного труда «Германия в революционный период 1522—1526 гг.». Мы показали, что у Иерга острие этой концепции было направлено уже не столько против протестантизма, сколько против первых проявлений революционного рабочего движения. Несколько позже, в связи с дальнейшим развитием рабочего движения, эта реакционная точка зрения в той или иной степени отразилась в работах ряда немецких исследователей католического и протестантского направления. Особенно усердно принялись они за пересмотр истории Крестьянской войны в Тюрингии (Меркс, Иордан, Дройзен, Ленц и др.). Это консервативное направление оказало известное влияние и на Каутского.

Вопрос об оценке Мюнцера в немецкой историографии сделался, таким образом, одним из пунктов борьбы политических мировоззрений. После Великой Октябрьской социалистической революции и революционного подъема в Европе интерес к личности Мюнцера получил новый импульс. В то время как Бемман и Бэмер, следуя старой, реакционной концепции, продолжали отказывать Мюнцеру в политической роли, появились работы, рисующие выдающееся значение его учения и деятельности. Среди этих изданий двадцатых годов нашего века нет ни одного подлинного исследования.

Пример бессилия при попытке дать обобщенное представление о Мюнцере на фоне революционной борьбы эпохи реформации показал французский историк Вальтер в книге «Томас Мюнцер и социальные столкновения эпохи реформации».[2] В предисловии автор заявляет, что подъем революционной демократии после первой мировой войны побуждает его предпринять ряд исследований, посвященных проблеме формирования революционной мысли; названной книгой он и открывает серию таких исследований. Таким образом Вальтер считает, что история революционной мысли современной Европы ведет свое начало от Мюнцера, который внес в концепции Иоахима Флорского и Таулера, влиянию которых подвергался, элементы политических идей таборитов и свои собственные взгляды, обусловленные не теоретическими рассуждениями, а всей его сущностью как «человека действий».[3] Вальтер обратил внимание на то, что, требуя на основании пророчеств Даниила передачи власти народу, Мюнцер все же не считал возможным предоставлять народу все прерогативы власти и

[2] L. G. W a l t e r, «Thomas Munzer (1489—1525) et les luttes sociales à l'époque de la réforme», Paris, 1927.

[3] Ib., p. 339.

право решать все вопросы общественного устройства по своему желанию. Он считал, что понимать божественную миссию в мире могут только обладающие даром откровения. Следовательно, заключает Вальтер, Мюнцер не признавал республики в духе «Утопии» Томаса Мора или «Государства» Платона, которые он читал. По Мюнцеру, утверждает автор, народную власть надо вручать князю, но тот должен иметь при себе облеченного безграничной властью советника, который выступает в виде бесконтрольного опекуна-регента, неизменно правящего и управляющего вместо князя. Очевидно, не решаясь точно определить политическое лицо Мюнцера, Вальтер заканчивает свое, с позволения сказать, «исследование» вопросом, не напоминает ли политический идеал Мюнцера «какого-нибудь... Муссолини, имеющего рядом с собою покорного и подчиненного короля и опирающегося на лигу слепо преданных ему сторонников». «Pas tout à fait», — отвечает он на свой же вопрос, но «сравнение имеет свое оправдание, и аналогия во всяком случае поразительна».[4]

До такого предела мог дойти только тот, кого ненависть к революционному движению окончательно лишила здравого смысла.

Общей чертой всей тенденциозной историографии по данному вопросу является изучение Мюнцера вне событий Крестьянской войны. Между тем учение Мюнцера и его историческое значение могут быть поняты только в связи с исследованием того особого, народного понимания реформации, которое проявилось в крестьянско-плебейском лагере в ходе Крестьянской войны. В нашей работе показано, что роль Мюнцера не ограничивается его непосредственным руководством некоторыми отрядами восставших; это прежде всего вопрос о роли его учения на фоне проявившегося в ходе Крестьянской войны нового понимания реформации широкими массами восставших. Проблему Мюнцера прямо определяет характер Крестьянской войны.

Энгельс, рассматривавший Крестьянскую войну как первый этап европейской буржуазной революции, видел главное своеобразие развития Германии не в раннем созревании элементов буржуазной революции, а в особенностях немецкого бюргерства, отразившихся в лютеровской реформации, в том «специфически богословском характере немецкой революции XVI в.», который проявился в «преимущественном интересе к вещам не от мира сего» и в «отвлечении от убогой действительности». Такое же объяснение причин поражения немецкой

---

[4] Ib., p. 361: «...Mais la comparaison se défend et l'analogie en tous cas est frappante».

революции XVI в. дал Марко во «Введении» к «Критике» «гегелевской философии права». Решающие силы антифеодальной революции, рано созревшие в Германии, были парализованы специфическим характером немецкого бюргерства и лютеровской реформации. В связи с этим приобретают особый интерес два вопроса: как воспринималась реформация самими решающими силами народной революции и какую роль сыграло народное понимание реформации в самом ходе Крестьянской войны? Обоим вопросам было посвящено наше исследование.

Анализ борьбы направлений в лагере реформации с 1520 г. показывает, что в радикальном движении всех ее народных течений и сект руководящее положение заняло учение Томаса Мюнцера. Это объясняется самим характером особого понимания реформации, которое сложилось у Мюнцера уже в 1521 г. Учение Мюнцера отвечало настроениям всех народных течений реформации и давало им общее теоретическое выражение; вместе с тем оно поощряло их выход из узких рамок сектантских доктрин на широкую дорогу революционной борьбы.

В теологической оболочке учения Мюнцера нашли свое выражение народные представления об идеале равенства. Видя «верность богу» в полном подчинении всех частностей общему началу в мире, Мюнцер считал задачами реформации утверждение социальной справедливости и устранение зла. Под христианским совершенством Мюнцер понимал активную и самоотверженную преданность общему делу и отказ от всякой эгоистической цели. В соответствии с этим в отличие от Лютера он рассматривал «веру» не как пассивное внутреннее состояние (дар благодати), а как активные действия в земных делах. Поэтому он вовсе отвергал смирение (Demut), пассивность, а христианскую любовь — центральный пункт лютеровской теологии — заменил «страхом божьим» (timor Dei), понимаемым как ответственность человека и его обязанность самоотверженно действовать «мечом Гедеона» против всех угнетателей народа, препятствующих установлению справедливости на земле. Лютер считал благодать потусторонним источником веры; Мюнцер трактовал ее как откровение, проявляющееся во «внутреннем слове», под которым он понимал р а з у м с о в е р ш е н н ы х, доступный всем «имеющим мозг в голове», в том числе туркам, иудеям и язычникам, которых легко «обратить в христианство». Критерием истинного разума Мюнцер считал верность социальной справедливости, направленность на борьбу с угнетателями и установление в мире твердых начал общего блага. Он указал и ту социальную группу, которая, по его мнению, обладает истинным разумом. Это крестьяне и бедные горожане; они материально заинтересованы в истреблении угнетателей и по своему положению

являются поборниками справедливости и врагами всякого эгоизма.

Идея переустройства мира на основе социальной справедливости, идея устранения угнетателей и возвышения низов была очень популярна среди всех тогдашних народных сект и сама по себе не нова. Новым было представление об активной роли народа и о значении человеческого разума в предстоящем мировом перевороте. Анализ социально-политических взглядов Мюнцера показал нам, что борьбу народных масс за их материальные интересы он считал началом социального переворота, который должен быть доведен до конца руками народа. В борьбе крестьян за землю и за восстановление узурпированных прав общины Мюнцер видел не нарушение содержащихся в его учении «коммунистических намеков», а начало борьбы за справедливый общественный порядок и за торжество принципов общего блага. В системе Мюнцера общественный идеал, представлявшийся в виде «царства божия» на земле, был связан с реальной борьбой народных масс, и это поставило его выше всех других сектантских групп и течений, сделав вождем восставшего народа.

Таким образом, мюнцеровское понимание задач реформации в корне противоречит «специфически богословской» природе реформации лютеровской, которую Маркс и Энгельс рассматривали как специфическое явление немецкого развития. Об учении же Мюнцера Энгельс пишет, что оно «нападает на основные пункты не только католицизма, но и христианства вообще», что «религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму».

Это противоречие вызвало разрыв Мюнцера с Лютером. Естественно возникает вопрос об источниках и характере мюнцеровского учения о реформации. II, III и IV главы нашего исследования были посвящены рассмотрению средневековых учений, значительно повлиявших на него,— учения Иоахима Флорского, немецкой мистики XIV в. (преимущественно мистики Таулера) и учения чешских таборитов. Анализ произведений Иоахима показывает, что в его учении о трех стадиях мирового состояния Мюнцер мог почерпнуть не только метод «духовного» толкования священного писания, но и идею о наступлении царства будущего в земном мире, а также о прогрессивных ступенях человеческого знания, доходящего до непосредственного созерцания истины. Однако у Иоахима стадии мира и ступени человеческого знания представляются как результат раскрытия божественной истины независимо от деятельности людей, по заранее намеченному плану и в точно предусмотренные сроки. Люди могут только пассивно ожидать этих предустановленных перемен. Кроме того в системе Иоахима

наступление «царства духа» в рамках земного мира означает уже начало конца мира. Связанное с этим представление о полной пассивности людей не могло быть принято Мюнцером; согласно его учению, истина достигается разумом совершенных, реализуемым в действиях народа; «небо» для Мюнцера означало только полное совершенство земной жизни. В поисках учения, признающего значение и роль самого человека в достижении совершенства, Мюнцер обратился к представителям эккартовской школы немецкой мистики — к Иоганну Таулеру и к автору «Немецкой теологии», проповедь которых относится ко времени антипапского движения в рейнских городах при императоре Людвиге Баварском и папе Иоанне XXII (первая половина XIV в.).

Вопреки католической традиции Таулер учил, что провиденциальное руководство миром заключается не в отстранении человека от дела его спасения, а в том, что провидение указывает самому человеку путь к спасению. Если грехопадение первых людей породило в человеческом роде склонность к своеволию, то каждый отдельный человек обладает полной свободой воли, нужной для спасения путем внутреннего сокрушения и «Gelassenheit», которая является полной противоположностью своеволия. Эти положения Таулера — признание роли человека в достижении совершенства и признание свободы воли — привлекли к нему интерес Мюнцера, который усвоил стиль, метод, а иногда и схему таулеровских проповедей. Однако взгляды Таулера на светскую жизнь показали Мюнцеру, что «Gelassenheit» Таулер понимает в смысле оставления всей светской сферы вне области совершенства. Таулеровское понимание активности человека означает не активность в мире для установления в нем совершенства, а активность человека для его возвышения над миром, который остается вне совершенства и служит христианству только в греховном, несовершенном виде. Таким образом, Мюнцер, порвавший с лютеровским абстрактно-богословским пониманием совершенства, нашел и в учении Таулера только источник того же лютеранства.

Все это означало для Мюнцера разочарование в попытках найти опору своему мировоззрению в немецкой мистике. В 1521 г. Мюнцер отправился в Прагу, «в город дорогого и святого борца Яна Гуса». В первой главе нашей работы была описана политическая ситуация в Чехии того времени; на эту ситуацию Мюнцер и рассчитывал. Однако не случайно он отправился туда после усердного изучения Таулера и после разочарования в нем. Возвестив в «Пражском воззвании», что истинная вера распространится из этой страны на весь мир, Мюнцер бесспорно имел в виду воскресить традиции таборитов. Последние в 1420 г.

провозгласили немедленное наступление «дня мщения», когда ревнители божьего дела должны материальным мечом без всякой пощады истреблять злых, готовясь к предстоящему установлению царства божия на земле. Табориты аргументировали свое учение свободным толкованием священного писания. Естественно, что Мюнцер увидел в их доктрине опору для своих собственных революционных взглядов. Однако анализ таборитских тезисов показывает, что по их концепции мировой переворот должен быть совершен в окончательном виде не людьми, а самим Христом в день его пришествия для страшного суда. Задачу ревнителей божьего дела они видели только в том, чтобы вооруженной рукой отделиться от злых, собрать всех праведных в определенных местах и вместе ожидать Христова суда. Социальное равенство и республиканский порядок они должны были осуществлять в замкнутой общине праведников, которая мечом будет отстаивать свое обособленное существование до полного преобразования мира богом. Устройство этого обособленного царства праведников (regnum reparatum hominum viantium) табориты провозгласили непосредственной целью своей революционной деятельности; отсюда — ряд сектантских направлений в их партии. У Мюнцера же речь шла о полном социальном перевороте, совершенном самими людьми,— о том, что ревнители «божьего дела» (т. е. бедный, трудящийся народ) сами обязаны творить окончательный и общий суд божий над узурпаторами народных благ. В Крестьянской войне Мюнцер видел начало этого суда, который должен привести к господству принципов справедливости и общего блага. Поэтому он не стремился создавать замкнутые секты, а содействовал борьбе массы за ее настоящие интересы и принципиально формулировал цели и методы этой борьбы. Связь между представлением об идеальном общественном строе и действительными интересами реальной социальной группы в такой определенной форме выступает впервые у Мюнцера, который был продолжателем таборитов и учение которого отличалось от всех предшествовавших. Причину следует видеть в широком размахе массового народного движения в эпоху реформации. Охватив разные слои города и деревни и с самого начала обнаружив тенденцию выйти за рамки местных интересов, оно побуждало революционную мысль к определению общих принципов и целей основных участвовавших в нем групп. Тем более характерно, что новое учение воспринималось многими современниками как «чешский яд» и что сам Мюнцер придавал большое значение таборитским традициям. Дело в том, что первые симптомы отхода от узкого сектантства проявились уже у таборитов на почве массовой освободительной борьбы чешского народа. Более полное выражение новое направление

революционной мысли в религиозной оболочке народной реформации смогло получить в обстановке более сложных классовых отношений и более высокого развития классовой борьбы в XVI в.— именно в Германии, где оно столкнулось со «специфически богословским» и «высокомерно абстрактным» характером бюргерской реформации.

Мы попытались проанализировать ход Крестьянской войны в главных районах, выяснить тактику боровшихся сторон, найти истоки главных крестьянских программ, понять значение последних в ходе борьбы и, наконец, определить роль городов; это помогает установить, какое направление реформации оказало решающее влияние на всю Крестьянскую войну. Это — не «радикальная реформация» в специфическом понимании Иерга и всей позднейшей католической школы, не простое сочетание городского радикального лютеранства с крестьянским бунтарством; это — народная реформация, которая пыталась придать ограниченным и конкретным крестьянским требованиям характер общепринципиальной программы и стремилась осуществить собственными силами социальную справедливость, создав таким образом почву для ее распространения прежде всего в городских низах.

Народная реформация получила законченную форму и теоретическое выражение в учении Мюнцера, которое распространялось вместе с «Artikelbrief» в крестьянских отрядах и городах основных районов Крестьянской войны, находя там благодарную почву. Роль пропаганды народной реформации в событиях, приведших к открытой войне, показывает, что учение Мюнцера нельзя рассматривать только как крестьянскую идеологию, хотя главную силу революционного народа он видел в крестьянстве. Еще меньше можно видеть в учении Мюнцера прямое выражение идеологии городского плебса. Учение, стремившееся выразить общие интересы трудового народа, не могло исходить в конкретных условиях того времени от одного из угнетенных классов. Недаром Энгельс характеризует учение Мюнцера как фантастическое предвосхищение будущей истории, как зачатки идеологии будущего класса, сложившиеся в обстановке высокого общественного подъема у тех представителей народного движения эпохи реформации, которых не останав-

ливали ни ограниченные возможности времени, ни ограниченность мировоззрения существовавших тогда общественных классов. Разумеется, они не оставались без социальной опоры; их опорой могли сделаться только самые низшие слои народа, не имевшие никаких привилегий в тогдашнем обществе и находившиеся под гнетом всей социальной иерархии. Так возникла народная реформация, связанная с именем Мюнцера, фантастическая и нереальная для того времени по своим далеко идущим целям, недоступная массам по глубине своих идей, но мощная и грозная благодаря тем народным силам, которые только она одна была способна объединить и воодушевить. Народная реформация не осталась в области фантазии. Ее носители активно участвовали в начавшихся восстаниях, имея целью главным образом будущий всеобщий переворот; однако в действительности, независимо от их фантастической цели, идея народной реформации стала организующим фактором реального общественного движения, той революции крепостных крестьян, которая впоследствии, как указал товарищ Сталин, «ликвидировала крепостников и отменила крепостническую форму эксплоатации».[5]

Конкретные требования крестьян об упразднении крепостничества, о частичном улучшении их имущественных прав и о расширении прав общины на основании божественного права получили в пропаганде народной реформации принципиальное выражение, а лозунг божественного права стал основой общего требования равенства. Благодаря этому идеи, сделавшиеся знаменем восставших масс крестьян, нашли поддержку в широких массах городского плебса, которые могли воспринимать их во всей их радикальной последовательности. Но в обстановке общего подъема не была исключена возможность использования (до известной степени и при определенной трактовке) идеи народной реформации также другими классами — средними горожанами и оппозиционным дворянством. Энгельс убедительно показал, что при сложной классовой структуре Германии начала XVI в. ни один класс не был способен формулировать какую-либо общую программу. «Сложившийся в одну ночь», по выражению Энгельса, союз всех оппозиционных элементов вокруг Лютера распался, как только стали яснее определяться политические позиции каждого из этих элементов. При таких обстоятельствах идеи народной реформации, объединившие огромные массы крестьянско-плебейского лагеря и выраженные в общей форме, не могли не привлекать внимания дру-

[5] И. В. Сталин. «Речь на первом всесоюзном съезде колхозников-ударников». «Вопросы ленинизма», изд. 11, стр. 412.

гих элементов общественной оппозиции. В верхней Швабии воинствующая господствующая партия быстро приняла решительные меры к предотвращению этой опасности. Во Франконии и Тюрингии, где городская и рыцарская оппозиция проявилась гораздо сильнее, идея народной реформации в антифеодальном движении приняла столь ощутительные формы, что этот район превратился в арену величественного апогея всей Крестьянской войны.

Судьба народной реформации в Германии определялась тем своеобразием политического развития страны, на которое неоднократно указывали Маркс и Энгельс. Уже религиозное движение XIV в. рассматривается рядом историков как пролог реформации XVI в. Ко второй половине XIV в. относится ранний этап реформационного движения в Англии и в Чехии, получившего в начале XV в. свое радикальное выражение и прогрессивное значение в учении Яна Гуса. В отличие от Виклефа и Гуса, по-новому поставивших вопрос об отношении церкви к государству, в том числе и вопрос секуляризации, религиозное движение XIV в. в Германии, которое получило теоретическое выражение в мистических идеях школы Эккарта, по существу сочетало в своем учении о внутреннем и внешнем человеке требования внутреннего совершенства в области абстрактного созерцания с признанием несовершенств в области реальных отношений. Мы уже видели, что эта концепция оказала значительное влияние на политические взгляды Лютера. Но реформационное движение XVI в. далеко уже вышло за рамки узкого сектантства. В поднявшейся волне революционного народного движения проявилось выраженное Мюнцером новое понимание реформации, порвавшее с ее исконным немецко-мещанским толкованием и рассматривавшее реформацию как требование революционного преобразования действительного мира. Крестьянская война должна была показать, воспримут ли эту новую для Германии революционную концепцию решающие слои общественной оппозиции. События дали на это отрицательный ответ. Решающие элементы общественной оппозиции в Германии, а прежде всего бюргерство, цепляясь за свои сословные привилегии, остались на старой почве абстрактного радикализма, освящавшего реакционную действительность и возвещенного немецкой мистикой XIV в.

Это было охарактеризовано Марксом в краткой формуле: «Тогда Крестьянская война, этот самый радикальный факт немецкой истории, разбилась о теологию».[6]

---

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 393.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ

«Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe», Bd. I, VI, VII, IX, XI, XV, XVIII, XXIV, Weimar, 1883—1908.
«Dr. Martin Luthers Briefwechsel, hrsg. v. Schmidt u. Enders», Bd. IV—V, Stuttgart u. Leipzig, 1907—1911.
«Corpus Reformatorum», t. I, XX, 1834—1860.
«Thomas Müntzers Schriften, hrsg. v. Otto Brandt», Jena.
«Thomas Müntzers Briefwechsel, hrsg. v. Böhmer u. Kirn», Leipzig u. Berlin, 1931.
«Toma Müntzer, Ordnung und berechunge des Teutschen ampts zu Alstadt», Alstedt, MDXXIII.
«Die Historie Thomae Müntzers» (Ph. Melanchton, «Werke», Bd. I). Leipzig, 1829.
J. Camerarius, «Vita Philippi Melanchtonis», Leipzig, 1723.
Hahn, Ch.-U., «Geschichte der Ketzer im Mittelalter», Bd. III, Stuttgart, 1850. Beilagen [извлечения из «Concordia novi ac veteris Testamenti» из «Psalterium decem chordarum» и из «Expositio in Apocalypsim»; материалы об Амальрике де Бена].
«Protocoll der Commission zu Anagni Anno 1255» («Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters», Bd. I, Berlin, 1885).
«Ewangelium aeternum quod novit b est confictum continet XXX errores[aus d. «Cod. Lat. Monum»]» [опубликовано В Прегером], München, 1874.
«Chronica Fr. Salimbene Parmensis Ordinis Minorum», Parmae, 1857.
Ветхий завет.
Новый завет.
Aurelius Augustinus, «De civitate Dei», Genevae, 1622.
Johannes Tauler, «Predigten», Bd. I—II, Jena, 1913.
Johannes Tauler, «Nachfolgung des armen Lebens Christi», Frankfurt/M. u. Leipzig, 1720.
«Die Teutsche Theologia» (прилож. к «Taulers Werke», Frankfurt, 1720).
Franck S., «Chronik, Zeitbuch und Geschichtsbibel», 1555.
Laurentius de Byesina, «De gestis et variis accidentibus regni Boemiae» (K. Höfler, «Geschichtsschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen», Theil I, Wien, 1856).
«Heinrich Hug's Villinger Chronik von 1495 bis 1533», Tübingen, 1883.
Baumann F. L., «Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben», Freiburg i. Breisgau, 1877.
Baumann F. L., «Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben», Tübingen, 1876.

Baumann F. L., «Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg a. Tauber», Tübingen, 1878.
Schreiber H., «Der deutsche Bauernkrieg. Gleichzeitige Urkunden», Bd. I—III.
Schreiber H., «Balthasar Hubmaier» («Taschenbuch für Geschichte und Altertum in Suddeutschland», Freiburg u. Breisgau, 1839—1840).
«Die Correspondenz des Schwäbischen Bundeshauptmanns Ulrich Artzt von Augsburg aus den Jahren 1524—1527, hrsg. v. W. Vogt» («Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg», Augsburg, 1879, 1880, 1882).
W. Vogt, «Die bayrische Politik im Bauernkriege und der Kanzler Leonhard von Eck, das Haupt des schwäbischen Bundes», Nördlingen, 1883 [Anhang — переписка Леонарда фон Экка и Вайсенфельдера с баварскими герцогами].
«Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, 1-te Abteilung, hrsg. v. Otto Merx», Leipzig — Berlin, 1923.
«Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, 2-te Abteilung, hrsg. auf Grund des Nachlasses von Otto Merx», Leipzig — Berlin, 1934.
Fries L., «Die Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken», Würzburg, 1883.
Förstemann, «Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchen-Reformation», Hamburg, 1842.
«Chronik der Stadt Mühlhausen in Thüringen, hrsg. von Jordan», Mühlhausen, 1900—1908
Stephan, «Anzeige betreffend die Reformationsgeschichte der Reichsstadt Mühlhausen etc.», Mühlhausen, 1842.
Crinitus P. [Haarer]. «Rusticorum tumultuum in Germaniae diversis Partibus, Anno MDXXV» («Germanicarum rerum scriptores varii», vol. III, Hannovial, 1611).
«Peter Haarers Beschreibung des Bauernkrieges», 1525 (опубликовано Дройзеном), Halle, 1881.
«Ein gloubwirdig und wahrhafftig underricht wie die Dhoringische pawern vor Franckenhawsen umb yhr misshandlung gestrafft etc» (опубликовано Дройзеном), Halle, 1881.
«Ein nutzlicher Dialogus oder Gesprechbuchlein zwischen einem müntzerischen Schwermer und einem evangelischen frumen bawern» (опубликовано Дройзеном), Halle, 1881.
Kessler J., «Sabbata, hrsg. v. Egli u. Schoch», St. Gallen, 1902.
Fabri J., «Ursach warumb der Wiedertaufer patron und erster anfenger doctor Balthasar Hubmaier zu Wien auff den ze enten Martij Anno 1528 verbrennet sei» (прилож. № 10 к Лозерту—«Balthasar Hubmaier», Brunn, 1893).
«Die Chronik des Apollo von Vilbel» («Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte», Bd. XXIV).
Материалы дрезденского архива о событиях в районе Мюльгаузена, опубликованные К. Зейдеманом в «Forschungen zur deutsche Geschichte», Bd. XI, Gottingen, 1871.
Материалы дрезденского архива о событиях Крестьянской войны в районе Лангензальцы, опубликованные К. Зейдеманом в «Forschungen etc», Bd. XIV, Gottingen, 1874.
«Urkunden über Hans Hut» («Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg», Augsburg, 1874.
«Urkundliche Beilagen» (H. W. Bensen, «Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken», Erlangen, 1840).
«Aus Enoch Widmanns handschriftlicher Chronik der Stadt Hof» («Zeitschrift für Kirchengeschichte», Bd. XVI).

«Briefe, Akten u. dgl. über die Wittenberger Bewegung um 1522, hrsg. v. Müller», Leipzig, 1911.
Cornelius C., «Geschichte des Münsterschen Aufruhrs», Bd. II, Beil., Leipzig, 1860.
Cornelius C., «Studien zur Geschichte des Bauernkrieges», Urkundliche Beil., München, 1861.
«Conpilatio de novo Spiritu» (W. Preger, «Geschichte der deutschen Mystik», Bd. I, Leipzig, 1893).
W. Falckenheiner, «Philipp der Grossmütige im Bauernkriege», Urkundliche Beil., Marburg, 1887.
«Artikel so yetzund vorgewendt von der gemeynen Bauwerschaft, die sich allenthalben zusammen rottet, von wegen der warheit beystandt züthun... MCCCCCXXV». (старейшее издание 12 статей — B^1; опубликовано Штольце).

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., тт. I, V, VIII, XIV, XXV, XXIX.
«Архив Маркса и Энгельса», тт VI, VII.
Ф. Энгельс, «Об историческом материализме» (предисловие к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»).
В. И Ленин, Соч., т. XII («К оценке русской революции»).
В. И. Ленин, Соч., т XVII («Два письма А М. Горькому»)
И. В Сталин, «Речь на I Всесоюзном съезде колхозников-ударников».
И. В Сталин, «Беседа с немецким писателем Эмилем Людвигом», Партиздат, М., 1933.
Баумгартнер Э., «Великая Крестьянская война (1525)», Москва, 1925.
Венгеров С., «Табориты и их общественно-политические идеалы» («Вестник Европы», 1882 кн. VIII и IX)
Гаусрат А., «Средневековые реформаторы», т. II, СПб., 1900.
Добиаш-Рождественская О. А., «Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись сочинений Иоахима Флорского» («Журнал МНП», 1913, июнь).
Каутский К., «Предшественники новейшего социализма», т. II, ГИЗ, М., 1919.
Петрушевский Д. М., «Восстание Уота Тайлера». М., 1937.
Сказкин С Д., «Фальсификация Крестьянской войны 1525 г.» (Сборник «Против фашистской фальсификации истории». М., 1939).
Смирин М., «Борьба за землю в Юго-западной Германии в XV и в начале XVI века» («Историч записки», 1938, № 4)
Смирин М., «Крепостное состояние и повинности крестьянства Юго-западной Германии XV—XVI вв.» («Историч. записки», 1946, № 19).
Стоклицкая-Терешкович В. В., «Ротенбургское восстание 1525 г» («Историч. записки», 1938, № 2)
Циммерман В., «История Крестьянской войны в Германии», тт. I—II, М. 1937.
Baumann F. L., «Die oberschwäbischen Bauern im März 1525 und die 12 Artikel». Kempten, 1871.
Baumann F. L., «Die 12 Artikel der oberschwäbischen Bauern 1525», Kempten, 1896.
Bemmann R., «Thomas Münzer, Mühlhausen in Thüringen und der Bauernkrieg», Leipzig, 1920.

Bensen H. W., «Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken», Erlangen, 1840.
Bloch E., «Thomas Münzer als Theologe der Revolution», München, 1921.
Böhmer H., «Luther im Lichte der neueren Forschung», Leipzig u. Berlin, 1918.
Böhmer H., «Studien zu Thomas Münzer», Leipzig, 1922.
Bossert G., «Sebastian Lotzer und seine Schriften», Memmingen, 1906.
Büttner H., Введение к «Das Büchlein vom vollkommenen Leben», Jena, 1907.
Cornelius C., «Studien zur Geschichte des Bauernkrieges», München, 1861.
Denifle H., «Das Ewangelium aeternum und die Commission zu Anagni» («Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters»), Berlin, 1885
Denifle H., «Taulers Bekehrung kritisch untersucht» («Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der Germanischen Völker», Bd. XXXVI, 1879).
Droysen, «Zur Schlacht bei Franckenhausen 1525» («Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde», Bd. X, 1873).
Elben A., «Vorderösterreich und seine Schutzgebiete im Jahre 1524», Stuttgart, 1889.
Falckenheiner W., «Philipp der Grossmütige im Bauernkriege», Marburg, 1887.
Franz G., «Der deutsche Bauernkrieg», München u. Berlin, 1934.
Gothein E., «Die Lage des Bauernstandes am Ende des Mittelalters, vornehmlich in Südwestdeutschland» («Westdeutsche Zeitschrift», Bd. IV, 1885).
Hahn Ch. — U., «Geschichte der Ketzer im Mittelalter», Bd. III, Stuttgart, 1850.
Hammerdörfer K., «Geschichte der Lutherischen Reformation», Bd. I, Leipzig, 1893.
Hast J., «Geschichte der Wiedertäufer von ihrem Entstehen zu Zwickau», Münster, 1836.
Heerwagen H., «Die Lage der Bauern zur Zeit des Bauernkriegs in den Taubergegenden», Nürnberg, 1899.
Hegler A., «Geist und Schrift bei Sebastian Franck», Freiburg, 1892.
Janssen J., «Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters», Bd. II, Freiburg.
Jörg E., «Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526», Freiburg, 1851.
Jordan R., «Zur Schlacht bei Franckenhausen» («Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen in Thüringen», H. 4), Mühlhausen, 1904.
Keller L., «Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster», Münster, 1880.
Knapp Th., «Neue Beiträge zur Rechts-und Wirtschaftsgeschichte des Würtembergischen Bauernstandes», Tübingen, 1919.
Lamprecht K., «Das Schicksal des deutschen Bauernstandes bis zu den agrarischen Unruhen des 15-ten und 16-ten Jahrh» («Preussische Jahrbücher», Bd. LVI, 1885).
Lamprecht K., «Deutsche Geschichte», Bd. V, Freiburg i. Breisgau, 1904.
Lehmann W., Введение к «Predigten» И. Таулера, Jena, 1913.
Lenz M., «Zur Schlacht bei Franckenhausen» («Historische Zeitschrift», Bd. LXIX, 1892).
Link W., «Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie», München.

Losert J., «Doctor Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertäufer in Mähren». Brünn, 1893
Mau W., «Balthasar Hubmaier,», Berlin u. Leipzig, 1912.
Merx O., «Der Bauernkrieg in den Stiftern Fulda und Hersfeld und Landgraf Philipp der Grossmütige» («Zeitschrift für hessische Geschichte und Landeskunde». Bd. XXXVIII, 1904).
Merx O., «Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer (1523—1525)», Göttingen, 1889.
Meyer Ch., «Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben» («Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg», Augsburg, 1874).
Müller L., «Beiträge zur Geschichte des Bauernkrieges im Riess und seinen Umlanden» («Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg», Bd. XVI), Augsburg, 1889.
Müller N., «Die Wittenberger Bewegung», Leipzig, 1911.
Oechsle F., «Beiträge zur Geschichte des Bauernkrieges in den schwäbisch-fränkischen Grenzlanden», Heilbronn, 1830.
Palacky F., «Geschichte von Böhmen», Bd. V, Prag, 1867.
Preger W., «Das Ewangelium aeternum und Joachim von Floris» («Abhandlungen der kgl. Bayr. Akad. d. Wissenschaften», Bd. XII, Abt. III), München, 1874.
Preger W., «Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter», Bd. I—III, Leipzig, 1893.
Preger W., «Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des XIV Jahrhunderts», München, 1887.
Ranke L., «Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation», Bd. II, Berlin, 1839.
Reuter H., «Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter», Berlin, 1887
Schäfer O., «Das Verhältnis der drei Geschichtsschreiber des Bauernkrieges». Chemnitz, 1876
Schmidt C., «Johannes Tauler von Strassburg», Hamburg, 1841.
Seidemann K., «Thomas Müntzer», Dresden u. Leipzig, 1842.
Siedel G., «Die Mystik Taulers», Leipzig, 1911
Stern A., «Über die zwölf Artikel der Bauern». Leipzig, 1868.
Stolze W., «Der deutsche Bauernkrieg», Halle, 1908.
Stolze W., «Zur Vorgeschichte des Bauernkriegs» («Schmollers Staats- und Sozialwissenschaftliche Forschungen», Bd. XVIII. H. 4, 1900).
Stolze W., «Bauernkrieg und Reformation», Leipzig, 1926
Streif P., «Thomas Müntzer oder der thüringische Bauernkrieg», Leipzig, 1836
Strobel G. — Th., «Leben, Schriften und Lehren Thomas Müntzers», Nürnberg u. Altdorf, 1795.
Troeltsch E., «Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen» Tübingen, 1912
Vogt W., «Die Bodenseebauern und ihr Hauptmann Junker Dietrich Hurlewagen im grossen Bauernkrieg». Augsburg, 1892.
Vogt. W., «Die bayrische Politik im Bauernkriege und der Kanzler Leonhard von Eck, das Haupt des Schwäbischen Bundes». Nördlingen, 1883.
Waas A., «Die grosse Wendung im deutschen Bauernkrieg» («Historische Zeitschrift», Bd. 158. H 3; Bd. 159. H. I, 1938).
Walter L. G., «Thomas Munzer et les luttes sociales à l'époque de la réforme». Paris, 1927
Wappler P., «Thomas Müntzer in Zwickau und die zwickauer Propheten», Zwickau, 1908.

А

Августин 69, 107—112, 116, 129, 134, 152, 153, 155, 158, 159 161—165. 167, 190
Агрикола И. 40. 41
Александр IV 83, 93, 94
Альбер Э. 222
Альбрехт Майнцский 477, 478
Альвельд 202
Амсдорф 42, 43, 221
Апулей 119
Аристотель 153
Артцт У. 355, 403, 404, 413, 414, 419, 431

Б

Бауман Ф.=Л. 19, 226, 260, 285, 289—294, 298, 302, 308, 309, 351, 352, 357, 358,361——364, 366, 372, 373, 378, 386, 387, 390—392, 405, 437, 439
Баумгартнер Э. 19
Бебель А. 26
Бемман Р. 20, 227, 514
Бена Амальрик де —214
Бенз н 5
Берленш З. 470, 471, 473—475. 478, 479, 481, 483
Берлихинген Г. 30, 467
Бессерер Г. 402, 405
Бодунген 479
Бокельзон 78
Болл Джон 241
Боллингер Г. Я. 314, 315
Бонифаций VIII 93
Боссерт Г. 358—360
Брейтенштейн С. 361
Брисман 2 1
Буллингер Г. 287, 288, 342, 343
Бэмер Г. 78, 178, 179, 514
Бютнер Г. 150—152, 178, 180, 184, 189

В

Вааз А. 32
Вайбель М. 366, 367
Вайсенфельдер И. 402, 403, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 416, 417, 419, 425, 437, 438
Вальтер Г. 514, 515
Вальхнер 314
Вейгандт 31
Венгеров С. 210, 211
Верденштейн Г. 354, 361, 364—367, 418
Веэ Я. 414, 416
Виганд М. 485
Видман Э. 45, 46
Виклеф Д. 522
Вильбель А. 453, 497
Вильгельм (герцог) Баварский 402, 405 406
Вильденауэр И. см. Эгран
Вирт К. 369, 371, 373
Витцель Г. 223, 243
Владислав V 51
Вольф Монфортский 364

Г

Гаарер П. 223, 445, 446, 449—451, 513
Галац 143
Гаас С ьс нский 495
Гаппенберг П. 282, 346, 347
Гартман 454
Г узман 49, 50—54, 68
Гегель И. 184
Геерваген Г. 507, 508
Гейер Ф. 30, 31, 508—510

Ген-Бертинг 463
Ген-Вилкен 457, 460
Геннеберг Б. 6
Геннеберг В. 468, 495—497, 499
Геннеберг И. 454—463, 467, 496—498
Георг Саксонский 224, 227, 446, 470, 471, 473, 475, 476, 478, 480, 482—484
Гервик Вейнгартенский 350
Гердер 151
Гете И.—В. 151
Гетцер Л. 357—361, 372
Гехт Г. 336, 340, 343
Гиплер В. 7, 31
Гирардо 93—95, 97, 100
Гогенегг А. 281
Гольцварт Я. 418, 444
Горький А. М. 72, 73
Готэйн Э. 13—15, 17, 19, 22, 32, 226
Гребель К. 212, 357
Григорий VII 97
Губмайер Б. 23, 24, 31, 257—348
Гуго 239
Гугон 93
Гузенер К. 481
Гурлеваген Д. 386
Гус Я. 199, 511, 518
Гут Г. 487—490
Гюнтер (граф) 245
Гюнтер Ф. 38, 51

Д

Далфон 457, 463
Денифле 95, 99—101, 107, 114, 130, 188
Дионисий Ареопагит 152
Дипплер Я. 320
Дройзен Г. 445—447, 514

Ж

Жижка Я. 211

З

Зейдеман К. 38, 51, 470, 478, 481, 483
Зекендорф 288
Зеутер Г. 402, 405
Зидель Г. 154
Зихер Ф. 350, 351, 355—361, 372
Зульц Р. 279, 286, 299, 300, 314, 315, 322—327, 344,
Зутор В. 263, 266, 270, 271

И

Иерг И.-Э. 10—13, 225, 259, 351, 356, 360, 440—442, 474, 514, 520
Иоанн XXII 518
Иоахим Бранденбургский 478
Иоахим Флорский 75—140, 149 199, 202, 203, 209, 214, 514, 517
Иоганн Саксонский 453
Иордан Р. 20, 226, 448—450, 479, 480, 485, 514

К

Казимир IV 51
Казимир Бранденбургский 454
Камерарий И. 46—49, 56—58, 228
Кант И. 151
Карл IV 151
Карл V 20, 51, 341
Карлштадт А. 25, 45, 135, 222, 223, 243, 496
Кастельберг 212
Каутский К. 77, 216, 217, 226, 514
Келлер 42
Келлер Л. 77, 78
Клаар 26
Кнапп Т. 14, 305
Кнебель И. 415
Кнопф см. Шмидт И.
Конрад (епископ) 464, 503, 504
Корнелиус К. 212, 284, 390, 392, 396, 399, 403—406, 437
Кохлей И. 10, 220, 385, 418, 441, 444, 447, 513, 514
Кратц 482
Крауз 450
Крафт А. 463, 496, 497
Крейцер 440
Кромвель О. 236
Куйсбрек 150

Л

Лаврентий из Бржезова 202, 203, 208, 209
Лампрехт К. 13—19, 22, 32
Лейбниц 184
Леман В. 152, 154, 155, 184
Ленин В. И. 3, 33, 72, 236
Ленц М. 446, 447, 451, 514
Летч А. 284
Линк В. 189, 190
Лозерт И. 285, 289—291, 344

Лотцер С. 357—359, 379, 380—382, 384, 391, 392, 397, 398, 400
Луцфен С. и В. 258, 260, 261, 263—265, 269—272, 274, 275, 277, 279, 282, 320, 330, 331, 338
Людвиг Баварский 141, 142, 162, 518
Людовик II 51, 52, 54
Лютер М. 4, 6, 10, 12, 23, 25, 37—74, 80, 82, 121, 127, 140—143, 150, 151, 178—183, 185—190, 192, 193, 198, 201, 202, 212, 220—224, 227, 228, 237, 243, 248, 250, 251—253, 258, 287, 306, 307, 350, 351, 355—357, 359, 384, 385, 400, 409, 441, 444, 447, 448, 471, 479, 483, 496, 497, 513, 515, 517, 521

М

Максимилиан I 51
Мансфельд Э. 121, 484
Манц 212
Марк Т. см. Штюбнер М.
Маркс К. 3, 53, 142, 183, 184, 221, 236, 446, 515, 517, 521
Мартел Н. 504, 505, 511
Маршалк И. 367
Маттис Я. 78
Мау В. 284, 290, 291, 310, 311, 344
Маурер Г. 278
Медер О. 336—338, 340, 344
Мейнгардт Х. 245
Меланхтон Ф. 42, 43, 46—50 58, 63, 220—222, 227—229, 235, 252, 253, 356, 359, 446,
Меркс О. 20, 226, 448, 461, 474, 478, 479, 496, 497, 499, 514
Монфорт Г. 281
Мор Т. 515
Мюллер Г. 283, 315, 318—320, 322, 323, 330, 332, 333, 335, 337, 344

Н

Нейгардт 382

О

Оккам 178
Отер Я. 258

П

Палацкий 52, 53
Пейтингер К. 413
Пельт Г. 50, 54
Петрушевский Д. М. 241
Писецкий 53
Платон 119, 152, 153, 515
Плотин 152
Подебрад 51
Пост П. 336, 342
Прегер В. 97, 98, 153, 208, 209, 214
Прокл 152, 153, 158
Прокоп Большой 211
Пфейфер Г. 226, 471, 474, 481
Пфлуммерн И. 224, 378, 384

Р

Раминг 262, 263
Ранке Л. 5, 6, 20, 225, 258, 351
Рейтер Г. 82, 98—101, 118
Ритгейм К. 372
Рихард Трирский 450, 452
Ричль 188
Розенберг Л. 467
Руде Б. 467
Руссо Ж.-Ж. 286

С

Салимбене 92—96, 100
Сегарелли Г. 91, 93
Сеузе Г. 142, 143
Сильвестр I 111
Сказкин С. Д. 29
Спалатин 42, 43, 47, 56, 496
Сталин И. В. 236, 521
Стефан 474
Стоклицкая-Терешкович В. В. 508

Т

Таулер И. 65, 78—80, 140—198, 514, 517, 518
Тейгфус И. 482, 483
Телль В. 224
Тибурций 60, 61, 400
Томан П. 414—416, 444, 499
Тотлебен 239
Трельч Э. 110, 139, 140
Трухзес В. 377
Трухзес Г. 301, 336, 339, 340, 343, 353, 372, 414, 425, 434, 452

У

Ульрих Вюртембергский 277, 279 . 377
Ульсцений 47

Ф

Фабри И. 285—287, 300, 308—310, 312—314, 346, 348
Фалькенгайнер В. 446, 447, 450, 451, 469, 471, 478
Фейербахер 31
Фердинанд (эрцгерцог) 20, 23, 265, 268, 280—282, 338, 353—355, 386, 388
Филипп Гессенский 224, 227, 445—448, 450—458, 460, 461, 463, 466—470, 474—478, 480, 485, 487, 489, 491, 493, 495—497, 499, 506, 511, 512
Фихте 151
Флорентий 107, 109, 111, 112
Фогт В. 19, 301, 386, 387, 391
Фома Аквинский 110, 152, 153, 158, 165
Франк С. 141, 224
Франц Г. 26—32, 78
Франциск I 20, 341
Франциск Ассизский 97
Фри Б. 363
Фри И. 367
Фридрих II 82
Фридрих (курфюрст) 42, 43, 47, 121, 478
Фюрстенберг 260, 339, 340
Фюснер 433

Х

Хамерсдерфер К. 4,224
Хеглер 224

Ц

Цвейфель Т. 508
Цвингли У. 23, 258, 271, 274, 288—291, 305—307, 311, 344, 358, 360
Цейс Г. 81, 195, 199, 496, 497
Циммерман В. 5—9, 11, 21, 26, 33, 75—77, 79, 219, 225, 298, 342, 349—351, 356, 360, 404, 415, 419, 421, 425, 470, 513

Ш

Шаппелер К. 357—361, 379—381, 384, 391, 397, 401
Шаумберг Г. 468
Шелленберг Г. и Б. 260, 278—280, 330, 337, 338
Шеллинг 151
Шефер О. 445
Шиле 479
Шиллинг К. 491
Шмидт Г. 478
Шмидт И. (Кнопф) 361—364, 366—373, 378, 418, 419, 421, 422
Шмидт К. 188
Шмидт У. 30, 31, 379—382, 384, 390—392, 400, 424, 428
Шрейбер Г. 314
Штауфахер 224
Штейнрюк Б. 466
Штерн А. 24, 225, 284, 286-291, 293, 298, 308—310, 313, 342, 344, 404, 474
Штольце В. 21—27, 225, 258, 270, 283, 284, 291, 355
Шторх Н. 42, 45, 46, 48, 49, 56
Штрайф П. 439
Штробель Г.-Т. 4, 79
Штюбнер М. 42, 46—49, 54, 56, 57

Э

Эгран 38—42, 50, 60, 62, 63, 68—70, 400
Экк Л. 11, 38, 271, 403, 405, 409—413, 419, 420, 425, 426, 431—433, 438, 442
Эккарт 142, 143, 150, 152—154, 522
Эксле Ф.—Ф. 3—6
Экслин 262
Эльбен А. 20, 21, 23, 225, 258—260, 341
Энгельс Ф. 3, 7—10, 14, 21, 26, 33, 37, 38, 43—45, 49, 63, 67, 73, 74, 76, 77, 79, 82, 133, 184, 201, 210, 218, 219, 225, 226, 230, 233, 236, 237, 247, 291—293, 298, 342, 349, 351, 419, 425, 434, 440, 442, 444, 496, 512, 513, 515, 517, 520—522.
Эразм Роттердамский 38
Эрих Брауншвейгский 495
Эрнст (архиеп.) 79

Я

Янсен И. 11—13, 22, 225, 259.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть I

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МЮНЦЕРА

Глава I. Отход Мюнцера от лютеровской реформации 37
Глава II. Учение Иоахима Флорского и Мюнцер 75
Глава III. Таулеровская мистика и различные направления немецкой реформации 141
Глава IV. Отношение Мюнцера к средневековому сектантству . . 199
Глава V. Социально-политическая программа народной реформации 218

Часть II

МЮНЦЕРОВСКАЯ ПАРТИЯ В ОСНОВНЫХ РАЙОНАХ КРЕСТЬЯНСКОЙ ВОЙНЫ

Глава VI. Первые акты Великой Крестьянской войны. Томас Мюнцер и Бальтазар Губмайер 257
Глава VII. Характер радикальной пропаганды в районе первых крупных крестьянских отрядов. 349
Глава VIII. Образование «христианского объединения» в Верхней Швабии и составление 12 статей 390
Глава IX. Переход к открытой войне и мотивы господской партии . . 408
Глава X. Кульминационный пункт Крестьянской войны 444
Заключение 513
Использованные источники 523
Цитируемая литература 525
Именной указатель 523

Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета Академии Наук СССР

Редактор издательства *Д. Е. Михневич*. Технический редактор *Е. И. Симкина*
Переплет художника *Н. М. Лобанова*

РИСО АН СССР № 2756. А-09365. Тип. заказ № 2817. Подп. к печ. 13/IX 1947 г. Формат бум. 60×92 1/16. Печ. л. 33¼ + 2 вкл. Уч.-издат. 38,5 Тираж 4000. Ц. в пер. 34 руб.

2-я тип. Издательства Академии Наук СССР. Москва, Шубинский пер., д. 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
63	24 св.	cintritio	contritio
79	2 сн.	alics folios	aliis foliis
105	2 »	preciosor	preciosior
125	4 »	wen	wenn
160	3 »	auf	im
161	9 »	lib. II	lib. XIV
161	2 »	Fliess	Fleiss
172	2 »	noch	hoch
186	3 сн.	sin	sine
202	7 св.	«можно	можнс
	8 »	оружие»	оружие
216	3 сн.	§ 18	§ 78
303	7 »	umb sunst	nit umb sunst
322	11 »	№ 131	№ 81
337	6 »	ettweder	ettwer
339	8 »	15 b	152 b
394	17-18 св.	vertrug des handees	vertrag des handels
473	11 сн.	Fücke	Tücke
484	8 »	uffman ger	uffm anger
487	23 »	из Бибры	фон-Бибра
	24 »		